Der
Lehrbegriff des Hebräerbriefes

dargestellt

und mit verwandten Lehrbegriffen verglichen

von

Lic. Eduard Karl Aug. Riehm,
Privatdocent in Heidelberg.

Erste Hälfte.

Ludwigsburg.
Druck und Verlag von Ferd. Riehm.
1858.

Meinem lieben Vater

Heinrich Isaak Riehm,

Decan und Stadtpfarrer in Pforzheim

in kindlicher Dankbarkeit

zugeeignet.

Vorrede.

Indem ich dem theologischen Publicum die erste Hälfte eines „Lehrbegriffs des Hebräerbriefes" vorlege, habe ich die Befriedigung einen schon während der Zeit meines academischen Studiums gefaßten Vorsatz endlich wenigstens theilweise ausgeführt zu haben. Damals gewann ich aus eigener Erfahrung die Ueberzeugung, daß, wie bei andern neutest. Schriften, so auch beim Hebräerbriefe zu der von Vers zu Vers fortschreitenden Erklärung, wie sie die Commentare darbieten, eine zusammenhängende organisch-gegliederte Darstellung der in dem Briefe enthaltenen Lehre hinzukommen müsse, wenn Jemand in das rechte Verständniß des Ganzen und des Einzelnen eingeführt werden soll. Je mehr ich mich gerade zum Hebräerbriefe hingezogen fühlte, um so mehr mußte ich den Mangel einer vollständigen und eingehenden derartigen Bearbeitung desselben beklagen; und so keimte der Entschluß in mir später, so anders Gott Kraft und Fähigkeit dazu gäbe, selbst eine solche zu unternehmen. — Ich

habe diese Aufgabe seitdem nie aus den Augen verloren, und namentlich seit fünf Jahren alle freie Zeit fast ausschließlich auf dieselbe verwendet.

Daß die exegetische Grundlage meiner Arbeit der treffliche Commentar Bleek's ist, wird jeder sachkundige Leser von vornherein erwarten. Gerne benütze ich die Gelegenheit diesem ehrwürdigen und verdienstvollen Ausleger für die viele Belehrung, welche ich in seinem Werke gefunden habe, öffentlich meinen Dank auszusprechen. Auf der soliden Basis dieser gründlichen und die zahlreichen älteren Commentare genau berücksichtigenden Auslegung fußend, glaubte ich mich einer durchgehenden Vergleichung der früheren Commentare überheben zu dürfen. Ich habe daher diejenigen derselben, welche mir zu Gebote standen, — abgesehen von den für meine Arbeit besonders wichtigen, und darum fortwährend benützten Commentaren von Calvin, Carpzov und D. Schulz — nur dann und wann bei wichtigeren Stellen zu Rathe gezogen, und nur ganz selten ausdrücklich angeführt. — Um so mehr mußten die wirklich bedeutenden, später erschienenen Auslegungen benützt und berücksichtigt werden. Mein Buch wird zeigen, daß ich auch aus den Commentaren von Tholuck, De Wette und Ebrard manche Belehrung entnommen habe, obwohl ich dem zuletzt genannten Ausleger, meinem herzlich verehrten und lieben Freunde, da wo er neue Erklärungen ver-

sucht, nur selten habe beistimmen können. — Meine exegetischen Vorarbeiten waren zu einem gewissen Abschluß gekommen, als der Commentar Lünemann's erschien; ich sah zu meiner Freude, daß dieser Ausleger in der Erklärung vieler Stellen den Weg, welchen auch ich für den richtigen hielt, schon eingeschlagen, und namentlich öfters auf die von Bleek gebahnte Straße zurückgelenkt hatte, wo auch ich in dem Verlassen derselben ein Irregehen erkannte; dagegen bedauerte ich die sehr bedeutenden, manchen neuen Aufschluß gebenden und auch durch ihre Irrthümer anregenden und fördernden Beiträge, welche Hofmann in den zwei ersten Bänden seines Schriftbeweises gegeben hatte, in Lünemann's Commentar so gut als gar nicht berücksichtigt zu finden. Ich hielt es für meine Pflicht dieselben nicht nur eingehend zu prüfen, sondern auch da wo ich Hofmann nicht folgen konnte, die Gründe, welche mich davon abhielten, so weit es der Raum gestattete, darzulegen. — Erst als diese erste Hälfte nebst einem beträchtlichen Theile der zweiten Hälfte, mit Ausnahme einiger Paragraphen, die noch einer Ueberarbeitung bedurften, fast ganz druckfertig war, erschien der Commentar von Delitzsch, in welchem die Ansichten Hofmann's mehr als die irgend eines anderen Auslegers einer sorgfältigen und gründlichen Prüfung unterworfen worden sind. Die Resultate dieser Prüfung stimmten, sowohl wenn sie bejahend als wenn sie ver-

neinend ausfielen, in den meisten Fällen mit den meinigen vollkommen überein; auch war die Begründung öfters im Wesentlichen ganz dieselbe. Gleichwohl glaubte ich nur da und dort die Motivirung meiner deßfallsigen Urtheile unter Hinweisung auf Delitzsch abkürzen oder ganz streichen zu sollen. Die in vieler Beziehung treffliche Auslegung Delitzsch's selbst habe ich in einer nochmaligen Ueberarbeitung meines Manuscriptes durchgehends berücksichtigt. —

Da mein Buch seinem ganzen Plane nach einen Commentar zum Hebräerbriefe weder ersetzen kann, noch ersetzen will, so habe ich die Auslegung, welche ich für die richtige halte, nur in den Fällen exegetisch begründet, in welchen ich von der gangbarsten Erklärung abweichen zu müssen glaubte, ohne mich auf eine befriedigende Begründung meiner Ansicht in einem der neueren Commentare berufen zu können. — Dagegen möchte mein Buch allerdings auch in Betreff der Einzelerklärung die Commentare ergänzen; um in dieser Hinsicht seinen Gebrauch neben einem Commentar zu erleichtern soll ein der zweiten Hälfte beigegebenes Register ausführlich nachweisen, wo die Erklärung einzelner Stellen oder Ausdrücke zu suchen ist. —

Ueber die biblisch-theologischen Vorarbeiten habe ich mich in der Einleitung ausgesprochen. Die eingehende Berücksichtigung der Schriften der sogenannten Tübinger Schule, so weit dieselben das

Gebiet meiner Aufgabe berührten, war um so nothwendiger, als die darin ausgesprochenen Ansichten über den Hebräerbrief noch nirgends genauer beleuchtet worden sind. Daß aber gerade hier von dieser Schule Manches zu lernen ist, und daß auch ich gerne von ihr gelernt habe, so weit die Kluft auch ist, die mich sonst von ihr trennt, ist aus meiner Arbeit zu entnehmen. — Diejenigen Schriften und namentlich Dissertationen, welche ich nur aus den Mittheilungen oder Anführungen Anderer kenne, habe ich mit einem * bezeichnet. —

Die Hauptsache war mir die Darstellung der Lehre des Hebräerbriefes selbst, besonders da dieselbe in meinen Augen kein blos historisches Interesse hat. Doch habe ich auch der Vergleichung derselben mit andern Lehrtropen, namentlich mit der paulinischen und philonischen Lehre gebührende Aufmerksamkeit zugewendet. Daß ich in diesen vergleichenden Untersuchungen die einschlägliche Literatur vielleicht in etwas zu beschränktem Maaße benützt habe, werden billige Beurtheiler entschuldigen. Ich machte es mir dafür bei der Vergleichung Philo's zum Gesetze keine Stelle zu citiren, die ich nicht zuvor im Zusammenhang gelesen hatte. — In der Nachweisung, daß schon in den Reden Christi die Keime und Anknüpfungspunkte für die Lehren des Hebräerbriefes vorliegen, habe ich alle vier Evangelien, von denen der Vf. unseres Briefes

schwerlich eines gekannt hat, unbedenklich in gleicher Weise als Quelle benützt, da ich überzeugt bin, daß auch die sicherlich erst geraume Zeit nach dem Hebräerbriefe geschriebenen johanneischen Berichte über die Reden Christi geschichtlich treu sind. — Auch in den vergleichenden Abschnitten war es mir mehr darum zu thun das Verhältniß der Lehre des Hebräerbriefes zu andern Lehrtropen einfach darzulegen, als die Person des Vf's auszumitteln, oder andern historisch-critischen Untersuchungen nachzugehen. Doch wollte ich es nicht versäumen die Characterzüge zusammenzustellen, welche geeignet sind dem Leser ein richtiges und einigermaaßen anschauliches Bild von der Persönlichkeit des Vf's vor Augen zu stellen. —

Was die critische Beschaffenheit des Textes des Hebräerbriefes betrifft, so kann dieser nach den Bemühungen Tischendorf's und Bleek's wenigstens rücksichtlich der meisten Stellen, in welchen die Verschiedenheit der Lesart für die Auffassung des Zusammenhangs oder gar für den ganzen Lehrbegriff von Bedeutung ist, als festgestellt betrachtet werden. Ich hatte darum nur selten Veranlassung mich auf die Prüfung verschiedener Lesarten einzulassen. —

Daß ich da und dort eine kernhafte Stelle aus guten erbaulichen Erklärungen des Hebräerbriefes, namentlich aus dem „perlenreichen" Buche Steinhofer's, mitgetheilt habe, wird Manchem nicht unwillkommen

sein. Ich wollte damit nicht nur Leser, welche diese Schriften etwa noch nicht kennen, auf dieselben aufmerksam machen, sondern dachte auch, daß Mancher im Verlaufe der wissenschaftlichen Untersuchung gerne dann und wann ein paar Augenblicke mit mir stille stehen werde, um einem fruchtbaren erbauenden Gedanken weiter nachzusinnen. — Uebrigens kann ein Theologe aus jenen erbaulich gehaltenen Erklärungen, z. B. gerade aus denen von Steinhofer und Menken auch rücksichtlich des theologischen Verständnisses des Hebräerbriefes mehr lernen, als aus vielen wissenschaftlich-gehaltenen Commentaren. —

Die Arbeit ist mir unter den Händen gewachsen; zwar habe ich Manches wieder gestrichen, und namentlich je den ersten Paragraphen des vergleichenden Abschnittes, welcher eine Zusammenfassung des zuvor ausführlich entwickelten Lehrstückes enthielt, der Kürze wegen ganz weggelassen. Dennoch ist der Umfang meines Buches doppelt so groß geworden, als ich im Anfang gedacht hatte. Ich tröste mich jedoch damit, daß sachverständige Beurtheiler den Werth oder Unwerth meiner Arbeit ebensowenig nach ihrer Kürze als nach ihrer Länge messen werden. Die zweite Hälfte, die schon fast vollständig ausgearbeitet ist, wird an Umfang der ersten ganz gleich sein, und soll dieser, so Gott will, bald nachfolgen. —

Die biblisch-theologischen Arbeiten, an denen die

zwei letzten Jahrzehnte reich sind, scheinen mir unter den jetzigen kirchlichen Zeitverhältnissen eine besondere practische Bedeutung zu haben. Auch wenn sie Nichts weiter wären als eine Widerlegung der Meinung, daß der kirchliche Lehrbegriff schon den ganzen Reichthum der Schriftwahrheit in sich aufgenommen habe, und eine Aufforderung bei den abgeleiteten Gewässern nicht stehen zu bleiben, sondern aus der Quelle selbst zu schöpfen, so würden sie der evangelischen Kirche in ihrem dermaligen Entwicklungsstadium einen guten Dienst leisten. Sie dienen aber auch unmittelbar zur Erbauung der Kirche, sofern sie das tiefere und vollständigere Verständniß der Schrift, welches derselben gerade jetzt besonders noth ist, an ihrem Theile anbahnen helfen. —

Möge der Herr der Kirche seinen Segen auf meine Arbeit legen, damit auch sie trotz ihrer Mangelhaftigkeit wenigstens ein Kleines zur Förderung der Schrifterkenntniß und zur Erbauung seiner Gemeinde beitragen könne.

Heidelberg am 7ten September 1858.

E. Riehm.

Verzeichniß
der am häufigsten benützten Schriften.

Die Titel aller anderen Schriften sind da, wo sie zum erstenmal citirt werden, angegeben. Nur in Betreff einiger Commentare ist dies versäumt worden.

Johannis Calvini Comment. in ep. ad. Hebr. in seinen Commentarii in omnes N. T. epistolas. Edit. alt. Hal. Sax. 1834. Vol. II. S. 371—525.

Joh. Bened. Carpzovii sacrae exercitationes in s. Pauli ep. ad. Hebr. ex Philone Alexandrino, Helmstadii 1750.

David Schulz: Der Brief a. d. Hebr. Breslau 1818.

Friedr. Bleek: Der Brief a. d. Hebr. erläutert durch Einleitung, Uebersetzung und fortlaufenden Commentar; 1te Abth. Berlin 1828; 2te Abth. 1te Hälfte 1836.; 2te Hälfte 1840.
Wir citiren das Werk, wo eine Angabe der Seitenzahl nothwendig erscheint, nach seinen drei Bänden.

A. Tholuck: Comm. z. B. a. d. Hebr. 2te Aufl. Hamburg 1840; 3te Aufl. 1850.

Desselben: Das alte Test. im neuen Test. 3te Aufl. Hamburg 1849.

W. M. L. De Wette: Kurze Erklärung der Briefe an Titus, Timotheus u. d. Hebr. 2te Aufl. Leipzig 1847.

Joh. Heinr. Aug. Ebrard: Der B. a. d. Hebr. Königsberg 1850.

Gottl. Lünemann: Kritisch-exegetisches Handbuch über den Hebrbrief. Göttingen 1855.

F. Delitzsch: Commentar zum B. a. d. Hebr. Leipzig 1857.

Friedr. Christoph Steinhofer: Tägliche Nahrung des Glaubens aus der Erkenntniß Jesu nach den wichtigsten Zeugnissen der Ep. a. die Hebr. (zuerst 1761 in zwei Theilen erschienen). Neue Aufl. Tübingen 1844.

Carl Heinr. Rieger: Betrachtungen über das N. T. zum Wachsthum in der Gnade und Erkenntniß unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi. Vierter Theil. Tübingen 1828.

Gottfried Menken: Erklärung des elften Cap's des B. a. d. Hebr. Bremen und Leipzig 1821.

Desselben: Homilien über das 9te und 10te Cap. d. B. a. d. Hebr. nebst einem Anhang etlicher Homilien über Stellen des 12ten Cap's. Bremen 1831.

Wir bezeichnen die beiden Schriften im Unterschied von einander durch die Jahreszahl ihres Erscheinens.

Rud. Stier: Der B. a. d. Hebr. in sechsunddreißig Betrachtungen ausgelegt. 2 Th. Halle 1842.

W. M. L. De Wette: Ueber die symbolisch-typische Lehrart des B. a. d. Hebr., in Beziehung auf Herrn Dr. Schulz'ens Bearbeitung desselben. Theolog. Zeitschrift, herausgegeben von Dr. Fr. Schleiermacher, Dr. W. M. L. De Wette und Dr. Friedr. Lücke. Drittes Heft. Berlin 1822, S. 1—51.

Von uns bezeichnet durch De Wette Abhandl.

Desselben: Biblische Dogmatik alten und neuen Testaments. Dritte Aufl. Berlin 1831.

Bezeichnet durch De Wette bibl. Dogm.

L. F. O. Baumgarten-Crusius: Grundzüge der biblischen Theologie. Jena 1828.

Leonhard Usteri: Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffes in seinem Verhältnisse zur bibl. Dogmatik des N. T's. Zürich. 4te Aufl. 1832. 6te Aufl. 1851.

Aug. Neander: Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. 2 Bde. Hamburg, 1te Aufl. 1832. 4te Aufl. 1847.

Aug. Ferd. Dähne Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffs. Halle 1835.

Dan. Georg Conr. von Cölln: Bibl. Theologie, herausgegeben von David Schulz. Zweiter Band: Die bibl. Theologie des N. T's. Leipzig 1836.

K. Frommann: Der johanneische Lehrbegriff in seinem Verhältnisse zur gesammten biblisch-christlichen Lehre dargestellt. Leipzig 1839.

K. Reinh. Köstlin: Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis und die verwandten neutest. Lehrbegriffe. Berlin 1843.

Alb. Schwegler: Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung. 2 Bde. Tübingen 1846.

Freder. Constans van den Ham: Dissertatio theologica exponens doctrinam de veteri novoque testamento in ep. ad Hebr. exhibitam. Trajecti ad Rhen. 1847.

K. Planck: Judenthum und Urchristenthum; in den theolog. Jahrbüchern von Baur und Zeller Bd. VI. 1847. H. 2. S. 258—293. H. 3. S. 409—434. H. 4. S. 448—506.

J. L. Sam. Lutz: Biblische Dogmatik, herausgegeben von Rud. Rütschi. Pforzheim 1847.

Albr. Ritschl: Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie. Bonn. 1te Aufl. 1850. 2te Aufl. 1857.

Joh. Ant. Bernh. Lutterbeck: Die neutest. Lehrbegriffe oder Untersuchungen über das Zeitalter der Religionswende, die Vorstufen des Christenthums und die erste Gestaltung desselben. 2 Bde. Mainz 1852.

Ad. Schumann: Christus oder die Lehre des A. und N. T's von der Person des Erlösers bibl. dogmat. entwickelt. 2 Bde. Hamburg und Gotha 1852.

Ed. Reuss: Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. Tome II. Strasbourg 1852.

F. Ch. Baur: Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen 1853.

Bezeichnet durch Baur 1853.

K. R. Köstlin: Ueber den Hebrbrief mit Rücksicht auf die neueren Untersuchungen desselben. In den theolog. Jahrbüchern von Baur und Zeller Bd. XII. 1853. S. 410—428. Bd. XIII. 1854. S. 366—446. und 463—483.

Bezeichnet durch Köstlin Abhandl. 1853 oder 1854.

Christ. Friedr. Schmid: Biblische Theologie des N. T's, herausgegeben von C. Weizsäcker. 2 Bde. Stuttgart 1853.

J. Chr. K. Hofmann: Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch. Nördlingen. Erste Hälfte 1852; zweite Hälfte, erste Abtheil. 1853; zweite Abtheil. 1855. —

Von uns als dreibändiges Werk citirt.

Bernh. Weiß: Der petrinische Lehrbegriff. Berlin 1855.

Herm. Meßner: Die Lehre der Apostel. Leipzig 1856.

Gotthard Viktor Lechler: Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter; 2te Aufl. Stuttgart 1857.

Christ. Schoettgenii: Horae hebraicae et talmudicae in universum N. T. Dresd. et Lips. 1733.

Desselben: H. hebr. et talm. in theologiam Judaeorum dogmaticam antiquam et orthodoxam de Messia impensae. Dresd. et Lips. 1742.

Jenes als Bd. I., dieses als Bd. II. angeführt.

Ed. Max. Roeth: Epistolam vulgo „ad Hebraeos“ inscriptam non ad Hebraeos id est Christianos genere Judaeos sed ad Christianos genere Gentiles et quidem ad Ephesios datam esse. Francof. ad. Moen 1836.

Philonis Judaei Opera ed. Thom. Mangey. London 1742. 2 Bde.

Wir benützen die Mangey'sche Ausgabe, citiren aber — abgesehen von den Schriften, welche erst Mangey veröffentlicht hat — die Seitenzahlen der Pariser Ausgabe von 1640 (herausgegeben von Turneb und Höschel).

Aug. Ferd. Dähne: Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie, 2 Bde. Halle 1834.

Bezeichnet durch: Dähne G. d. j. al. R. Ph.

Inhalt
der ersten Hälfte.

Druckfehler und Zusätze.

S. 13. Z. 13 v. u. statt κόσμος lies „κόσμος".
(NB. Dieser Fehler findet sich nicht in allen Exemplaren.)
S. 50. Z. 17 v. o. statt der lies „des".
S. 54. Z. 3 v. u. statt חַ lies ח
S. 59. Z. 17 und 16 v. u. streiche „de mundo p. 1150".
S. 110. Z. 14 v. o. nach „ist" füge hinzu: (8,6.).
S. 234. Z. 6 v. u. (im Text) nach „zugeschrieben werden." füge hinzu: Doch kann man allerdings mit Tholuck (S. 46) sagen, daß die typischen Deutungen des Apostels Paulus den Eindruck der Unmittelbarkeit machen d. h. als ungesucht ihm sich aufdrängende erscheinen, während sie bei unserem Vf. mehr den Character des Studirten und Schulmäßigen an sich tragen.
S. 277. Z. 8 v. o. statt ad. lies „Ad."

Einleitung.

§. 1.

Die Vorarbeiten.

Daß die biblische Theologie eine sehr wichtige Stelle in dem Organismus der theologischen Wissenschaften einnimmt, und daß ihre gedeihliche Entwicklung den gesunden Fortschritt der gesammten Theologie wesentlich mit bedingt, ist in neuester Zeit mehr als je erkannt worden. Namentlich regt sich überall das Bewußtsein, daß die Aufgabe den reichen Schatz der Schriftwahrheiten für die theologische Wissenschaft vollständiger, als es bisher geschehen ist, zu heben, von der Exegese allein nicht gelöst werden kann, daß diese vielmehr ihre Ergänzung und Vollendung in der biblischen Theologie finden muß, und daß nur durch den Verein dieser beiden eng zusammenhängenden und sich gegenseitig fördernden Disciplinen und vermöge der Wechselwirkung, welche sie auf einander üben, jene Aufgabe ihrer Lösung näher gebracht werden kann.*) — Unter diesen Umständen dürfte auch ein neuer Versuch einer besonderen Darstellung des Lehrbegriffs des Hebräerbriefes den Freunden der biblischen Wissenschaft nicht unwillkommen sein. —

---

*) Vgl. über das Verhältniß der Exegese zur biblischen Theologie die akademische Antrittsrede von Lic. Dr. Weiß in der „deutschen Zeitschrift," Jahrgang 1852, Nr. 38. 39. S. 303—314; und über die Aufgabe der biblischen Theologie in dem gegenwärtigen Entwicklungsstadium der theologischen Wissenschaft die Antrittsrede Dr. Schenkel's in den Stud. und Krit. Jahrg. 1852. H. 1. S. 40—66. —

Ist auch in früherer Zeit der Werth und die Bedeutung dieses Briefes von den rationalistischen Theologen sehr verkannt worden *), während Andere ihn über alle andern neutest. Briefe erheben zu müssen glaubten **), — heutzutage wird das wenigstens gewiß allgemein anerkannt, daß er ein „in-

---

*) Seyffahrt (in der zu Theil II. angeführten Abhandlung, S. 20) sagt z. B.: „Eine gehörige Auseinandersetzung dessen, was Jesus als Wohlthäter der Menschen durch seine Lehre, durch sein Leben und durch seinen Tod angelegt und ausgeführt habe, findet sich in diesem Briefe nicht, und man muß sie blos durch entferntere Schlüsse daraus herleiten;" ja es scheint fast, als ob dieser Theologe gemeint habe, das Lesen dieses Briefes bedürfe einer besonderen Entschuldigung; denn er sagt (S. 21): „man lerne diese Bekleidung lüften, und man darf sich seines Lesens nicht schämen" u. s. w. — Nicht viel günstiger ist das von Ziegler (Vollständige Einleitung in den B. a. d. H. Göttingen, 1791. S. 281 ff.) über unsern Brief gefällte Urtheil. Wie sehr er von Schulz, Böhme und Röth gering geschätzt wurde, ist bekannt. —

**) „Die Epistel an die Hebräer — sagt die Berleburger Bibel unter Hinweisung auf Petr. Cunaeus und Dannhauer — wird von Einigen um ihrer Wichtigkeit willen allen andern vorgezogen und hochheilig genennt, da gezweifelt wird, ob nach dem Evangelio Johannis ein Buch im N. T. sei, das mehr von tiefer und verborgener Weisheit und Theologie in sich habe;" und sie selbst nennt den Brief einen „rechten Schlüssel des ganzen A. und N. T's und gleichsam der andern Bücher Centrum und Punkt, aus welchem der ganze Cirkel geht." — Auch Tittmann (Opuscula theolog. S. 233) nennt ihn: Paulinarum epistolarum facile princeps et regina. — Und noch neuerdings sagt Thiersch (Die Kirche im apostolischen Zeitalter, S. 189): „Von allen Briefen der kanonischen Sammlung geht dieser am tiefsten in die Tiefe. Er bietet wirklich starke Speise für die Erwachsenen in Christo, und ohne lebendige Aneignung dieser Wahrheiten gibt es kein Wachsthum der Kirche zur Vollkommenheit." — Wie verschieden in den fünf ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche und wieder seit der Reformation bis in die erste Hälfte des 17ten Jahrhunderts die Frage über das kanonische Ansehen des Briefes beantwortet wurde, zeigt die lehrreiche und höchst interessante Erörterung Bleck's (I. S. 437—479). —

haltvoller und in seiner eigenthümlichen Stellung werthvoller Bestandtheil unseres neutest. Kanons" *) ist, und daß die Untersuchung seines Lehrbegriffs für den Theologen von großem Interesse sein muß. Schon weil er unverkennbar auf die Sprache und den Inhalt unseres kirchlichen Lehrsystems einen bedeutenden Einfluß geübt hat, kann er unser Interesse in Anspruch nehmen. Dieser Einfluß zeigt sich besonders in der Lehre von dem dreifachen Amte Christi, indem die Idee des munus sacerdotale und vieles Einzelne, was von demselben gelehrt wird, aus unserem Briefe entnommen ist; aber auch in der Betrachtungsweise des Todes Christi als eines Sühnopfers und in der Lehre vom A. T'e. — Aber auch hiervon abgesehen, muß sich jeder, der sich noch „auf die Freude an den grünen Keimgedanken und an der ursprünglichen Ideenfülle der heiligen Schrift in ihrem Frühlingsschmucke" **) versteht, durch den Inhalt unseres Briefes zur näheren Betrachtung seines Lehrbegriffs hingezogen fühlen. Die christliche Wahrheit tritt uns hier noch in ursprünglicher Frische und in einem eigenthümlichen, aus der alttest. Zeit herübergenommenen Gewande entgegen. Sie findet ihren Ausdruck noch fast durchaus in den schon vorhandenen Lehrformen, welche sie mit neuem, höherem Inhalte erfüllt, und nur da und dort umgestaltet oder ganz durchbricht. — Auch die großen Gegensätze, die der Vf. einander kühn gegenüberstellt und wieder entweder ausdrücklich in seiner Lehre oder wenigstens — wie nachgewiesen werden kann — in seinem Bewußtsein in eine einheitliche, von inneren Widersprüchen freie Anschauung zusammenschließt, machen die Untersuchung des Lehrbegriffs unseres Briefes höchst anziehend. Wir finden darin in den schärfsten und bestimmtesten Sätzen die Einheit und den Unterschied des A. und des N. T's, die unvergleichliche Erhabenheit der Person Christi, des Sohnes Gottes, und seine wahre, der unsrigen in Allem

---

*) Schmid, II. S. 359.

**) Worte des seligen Lücke. —

gleiche menschliche Natur, die Vollendung des Heilswerks durch das ein- und für allemal vollbrachte Werk Christi und seine fortwährende, himmlische Wirksamkeit zu unserem Heile, den furchtbaren Ernst der Gerechtigkeit Gottes, des Richters der Welt, und die Freudigkeit der Christen, zu Gott zu nahen, das Bewußtsein des schon gegenwärtigen Heilsbesitzes und die sehnsüchtige Erwartung desselben in der Hoffnung auf die Wiederkunft Christi — gelehrt und ausgesprochen. — Endlich fällt auch, wie sich am Schlusse unserer Untersuchung zeigen wird, von diesem Lehrbegriffe aus ein eigenthümliches Licht auf die Geschichte und das Geistesleben der christlichen Kirche des apostolischen Zeitalters. — Aus diesen Gründen hat die Untersuchung desselben ein großes theologisches Interesse.

Sie hat aber auch ein praktisch-kirchliches Interesse, sofern sie — wenigstens mittelbar — dazu beiträgt, daß der reiche Inhalt dieses für manche Kreise ganz unverständlichen Briefes geistliches Eigenthum der evangelischen Gemeinde werde. Dahin zu wirken, daß er dies mehr, als es bis jetzt der Fall ist, werde — dies erscheint uns als eine Aufgabe, welcher sich die Geistlichen besonders in Gemeinden, in denen ein lebendigeres Glaubensleben und ein größeres Verlangen nach Schrifterkenntniß vorhanden ist, nimmermehr entschlagen dürfen. Denn es werden ja manche, nicht unwichtige Momente der christlichen Wahrheit — man denke an die Lehre vom Hohepriesterthum Christi und an die vom Verhältniß des N. zum A. T'e —, welche in allen andern Schriften des N. T's nur flüchtig berührt oder nur angedeutet sind, gerade in unserem Briefe ausführlich erörtert und in helles Licht gestellt. Besonders aber ist unser Brief der Schlüssel zum Verständniß des A. T's; wer sich nicht mit ihm vertraut gemacht hat, wird schwerlich eine so klare Stellung zum A. T'e einnehmen, daß er die Grenzen zwischen ihm und dem N. T'e nicht verrückt, und dasselbe doch im Geiste des Evangeliums verstehen und auslegen kann. Ja manche Theile der alttest. Schrift, namentlich die Beschrei-

bungen der gottesdienstlichen Institutionen, werden erst durch den Hebräerbrief fruchtbar für die christliche Gemeinde. Die Bedeutung des in unserem Briefe vorliegenden Lehrtropus für das Werk der Judenmission sei schließlich nur in aller Kürze angedeutet. —

Werfen wir nun nach diesen Vorbemerkungen einen Blick auf die wichtigsten biblisch-theologischen Arbeiten, welche mehr oder weniger zur Lösung der Aufgabe, welche wir uns stellten, beigetragen haben.

Den ersten Versuch einer Erläuterung des Lehrbegriffs unseres Briefes hat Blasche gemacht in seinem „Systematischen Commentar über den Brief an die Hebr." 1782. 2 Th.; wir würden es sehr beklagen, daß wir dies Werk nicht benützen konnten, wenn nicht Tholuck *) davon sagte, daß es „mit eben so vieler Prätension, als wenigem Geiste" geschrieben sei, und daß „der gutmeinende Vf. dieser Aufgabe, wie mancher andern, die er sich stellte, nicht gewachsen" gewesen sei. —

Die eigentliche biblische Theologie als eine historische Wissenschaft ist übrigens erst 1787 durch die akademische Rede Joh. Phil. Gabler's: oratio de justo discrimine Theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus begründet worden. Aber dem ersten nach seinen Grundsätzen bearbeiteten, ausführlichen, biblisch-theologischen Werk von G. Lorenz Bauer (Bibl. Theol. des N. T. Leipzig, 1800—1802, 4 Bde) fehlt der (5te) Schlußband, welcher gerade unsern Brief nebst dem Brief Jacobi behandeln sollte. — Dagegen rief der Streit über die kritische Frage, ob der Apostel Paulus der Vf. unseres Briefes sei oder nicht, mehrere Abhandlungen hervor, in welchen auch die Lehre unseres Briefes mit der paulinischen verglichen wird; wir nennen von den Vertheidigern der paulinischen Abfassung: Gottl. Christ. Storr: de consensu epistolarum Pauli ad Hebraeos et Galatas. Tübingen, 1791; G. W. Meyer: Ueber

*) In der 2ten Auflage seines Commentars, S. 117; vgl. S. 152 der 3ten. —

einige innere Gründe für die Abfassung des B. a. d. H. von Paulus (in Ammon und Bertholdt's kritischem Journal der n. th. Lit. II. St. 3, S. 225—280) und *Petr. Hofstede de Groot: disputatio qua ep. ad Hebr. cum Paulinis epistolis comparatur. Traj. ad. Rhen. 1826; und von den Bestreitern derselben *Tr. A. Seyffarth: de epistolae quae dicitur ad Hebraeos indole maxime peculiari. Lips. 1821. Auch in den Commentaren zu unserem Briefe und in den Einleitungen in das N. T. wurden bei der Erörterung jener kritischen Streitfrage von den Einen einzelne Sätze unseres Briefes als mit der paulinischen Lehre übereinstimmende aufgeführt, während sich die Andern bemühten, in demselben eigenthümliche und der paulinischen Lehre widersprechende Sätze nachzuweisen. In den biblischen Theologieen endlich wurde beiläufig da und dort etwas aus dem Hebräerbrief angeführt. Doch geben alle diese Arbeiten keine lohnende Ausbeute. — Theils die Ansicht, daß der Apostel Paulus der Vf. des Briefes sei, theils die Meinung, daß man bei seiner großen Verwandtschaft mit den paulinischen Briefen wenigstens nicht von einem besonderen Lehrtropus des Hebrbriefes reden könne, theils das blos kritische Interesse, theils endlich auch die Unfähigkeit, sich in den Geist des Briefes hineinzuleben, ließen die Theologen im ersten Viertel dieses Jahrhunderts nicht dazu kommen, in biblisch-theologischem Interesse eine besondere Darstellung der Lehre unsres Briefes zu versuchen. — Nur zwei dieser Zeit angehörige Arbeiten verdienen besondere Beachtung. Die erste ist der 1818 erschienene Commentar von David Schulz; geschrieben ist derselbe in der Absicht, den vollständigen Nachweis zu liefern, daß der Apostel Paulus den Brief nicht verfaßt haben könne. Weil der Nachweis ein vollständiger sein sollte, so begnügte sich Schulz nicht damit, einzelne Unterschiede und Widersprüche zwischen unserem Briefe und den paulinischen nachzuweisen, sondern er sucht auch die in ersterem vorliegende christliche Gesammtanschauung als eine eigenthümliche und von der paulinischen durchaus verschiedene zu charakterisiren.

Nach seiner Ansicht gehörten nämlich die Leser unseres Briefes zu einer abgeschlossenen juden-christlichen Gesellschaft von mystischer Geistesrichtung, die in mancher Hinsicht Verwandtschaft mit den Essäern und Aehnlichkeit mit den Therapeuten gehabt habe (S. 67 f.). Dieser Gesellschaft soll auch der Vf. angehört haben; er stehe noch ganz auf dem Boden des Judenthums; jüdisch klinge der Inhalt seines Schreibens; jüdisch sei seine Tendenz und christliche Ansicht. Das Christenthum unterscheide sich nach seiner Auffassung nur dadurch von dem Judenthum, daß es eine größere und gewissere Aussicht auf das zukünftige Leben gewähre, und daß in demselben die oberpriesterliche Würde vom Levitenstamme auf Christum übertragen sei. So sei dasselbe in den Augen des Vf's in der That nur der bleibende, höhere Judaismus der bevorstehenden neuen Weltordnung, des Himmels, wozu der Messias verhelfe (S. 74 ff.). Wäre diese Characteristik der Gesammtanschauung unseres Vf's richtig, so wäre freilich ein sehr bedeutender Unterschied zwischen ihr und der des Apostels Paulus (vgl. Schulz, S. 102 ff. 116 f.). — Sie muß jedoch als eine verfehlte bezeichnet werden; auch hat Schulz in Betreff der einzelnen Lehrpunkte die Verschiedenheit zwischen unserem und den paulinischen Briefen viel größer dargestellt, als sie wirklich ist. Auf der andern Seite enthält aber die Schulz'sche Ansicht auch ein Wahrheitselement. Es ist sein unbestreitbares Verdienst, zuerst auf einen früher nicht beachteten Charakterzug unseres Lehrbegriffs aufmerksam gemacht zu haben, den wir den juden-christlichen nennen können, sofern man in diesem Ausdrucke nur einen Unterschied von dem paulinischen Christenthume, nicht aber einen feindlichen Gegensatz gegen dasselbe bezeichnet findet. — Gegenüber der früheren ausschließlichen Betonung des paulinischen Characters unseres Lehrbegriffs war sogar die ebenso ausschließliche Betonung des juden-christlichen Characters relativ berechtigt. Auch im Einzelnen hat Schulz auf manche Eigenthümlichkeiten der Lehre unseres Briefes zuerst aufmerksam gemacht. —

Durch den Schulz'schen Commentar ist die zweite der oben bezeichneten Arbeiten hervorgerufen worden; es ist die 1822 erschienene, treffliche Abhandlung De Wette's über die symbolisch-typische Lehrart des B. a. d. H. — In besonnener Weise wird hier die herkömmliche Ansicht von dem paulinischen Character unseres Lehrbegriffs gegen die übertriebenen Behauptungen Schulz's in Schutz genommen; doch legt De Wette mit Recht das Hauptgewicht darauf, daß die Auffassung des Verhältnisses des neuen Bundes zu dem alten, welche wir in unserem Briefe finden, dem Urchristenthum überhaupt eigen ist. Er erklärt nämlich, daß er die christliche Ansicht des Briefstellers in der Hauptsache für dieselbe halte, welche auch der Apostel Paulus habe (S. 5); sein angeblicher Judaismus reducire sich darauf, daß er das Christenthum als „die Erfüllung und Vollendung des Mosaismus", die christliche Kirche als „die verjüngte und verklärte mosaische Theokratie" und die christliche Gemeinde als „das wahre, ächte Volk Gottes, den wahren Saamen Abrahams, dem die Verheißungen zu Theil geworden," betrachte. Diese Betrachtungsweise sei aber dem Urchristenthum überhaupt eigen, und dürfe auch uns nicht fremd sein, wenn wir anders „wahre, rechtgläubige Christen" sein und das Christenthum in seiner geschichtlichen Entwicklung fassen wollten (S. 6 ff). — Einzelne Abweichungen der Lehre unseres Briefes von der paulinischen, die aber keine wirklichen Unterschiede im Lehrgehalte selbst seien, gibt De Wette dagegen willig zu. —

Man hätte erwarten sollen, daß die durch diese beiden Arbeiten gegebenen Anregungen bald den Versuch einer Darstellung des ganzen Lehrbegriffs zur Folge haben würden. Aber die Bearbeiter der biblischen Theologie haben unserem Briefe noch geraume Zeit nur geringe Aufmerksamkeit zugewendet. Bei De Wette selbst findet dies für die späteren Auflagen seiner biblischen Dogmatik in der großen Kürze und dem aphoristischen Character dieses Handbuchs seine Entschuldigung. Baumgarten-Crusius in seinen 1828

erschienenen „Grundzügen der biblischen Theologie“ vergleicht unsern Brief verhältnißmäßig selten; doch sucht er wenigstens den Character seines Lehrbegriffs näher zu bestimmen, ohne aber die durch die obigen Arbeiten gewonnenen Resultate zu verwerthen. Der herkömmlichen Ansicht folgend, erkennt er den paulinischen Character unseres Briefes an (S. 91 f.), will aber auch sowohl in seiner Sprache, als in seinem Inhalte allenthalben die Spuren der alexandrinischen Geistesrichtung des Vf's*) erkennen; ja der Hauptgedanken sei aus der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie entlehnt, der Gedanken nämlich, daß sich „in Jesu alle Eigenschaften jener höheren Natur des ausgesprochenen Logos (προφορικός) finden, und (daß) was man dort unter den Juden als das himmlische Urbild der Gottesverehrung zu Jerusalem dachte, in dem Christenthume, als dem göttlich-geistigen Reiche, sich darstelle.“ In der letzteren Anschauung liege auch der Hauptunterschied zwischen unserem Briefe und den paulinischen Schriften; denn diesen liege die ganze Symbolik des jüdischen Cultus fern. Ueberhaupt seien die „Lehrformen“ des Vf's andere, als die des Apostels. — Die gleiche Ansicht über den Character unseres Lehrbegriffs spricht Dan. Georg Conrad von Cölln in seiner biblischen Theologie (1836) aus (II. S. 194 f.); er zieht die Lehre unseres Briefes häufiger als sein eben genannter Vorgänger in den Kreis seiner Betrachtung, hat aber die Lösung unserer Aufgabe nur wenig gefördert. — *Großmann in seiner Abhandlung: de philosophiae Judaeorum sacrae vestigiis in ep. ad Hebr. Lips. 1833, hat die von ihrem Urheber selbst wieder zurückgenommenen Schulz'schen An-

*) Daß unser Brief von alexandrinischer Bildung des Vf's, oder vielmehr von specieller Kenntniß und Benützung der philonischen Schriften Zeugniß gebe, war schon von Grotius, Clericus, Mangey (vgl. Carpzov, S. XCIV f.), behauptet, und später öfters wiederholt worden, z. B. von Ziegler (vollständige Einleitung i. d. B. a. d. H. Göttingen, 1791. S. 256), Eichhorn (Einleitung i. d. N. T. III. S. 442 ff.), Schulz (S. 265) und Add. —

sichten auf's Neue zu vertheidigen gesucht; aber auch der Meinung, daß der Verfasser in Alexandrien gebildet sei, beachtenswerthe Bemerkungen entgegengestellt. — Von weit größerer Bedeutung, als die zuletzt angeführten Arbeiten, ist das, was Neander in seiner 1832 in erster Auflage erschienenen „Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel" über die Lehre des B. a. d. H. sagt; er erörtert zuerst das Verhältniß derselben zur paulinischen Lehre und weist nach, daß die Hauptunterschiede, welche man zwischen den beiden Lehrtropen aufgezeigt hatte, allerdings als Eigenthümlichkeiten derselben zu betrachten sind, daß aber doch die Grundgedanken, auf welchen diese eigenthümlichen Anschauungen ruhen, beiden Lehrtropen gemeinsam sind. Sodann erörtert Neander das Verhältniß unseres Lehrbegriffs zur alexandrinisch-jüdischen Theologie, er erkennt in dem Vf. einen Mann von alexandrinisch-jüdischer Bildung, macht aber auf den von dem Geist der alexandrinischen Speculationen himmelweit verschiedenen Geist seiner Lehre aufmerksam. Namentlich durch diesen zweiten Theil seiner Erörterung hat sich Neander ein großes Verdienst erworben; er hat damit die von Vielen seiner Vorgänger aufgegebene, richtige und gesunde Ansicht, welche der gründlichste und belesenste Vergleicher unseres Briefes mit den philonischen Schriften, Joh. Bened. Carpzov, über das Verhältniß unseres Lehrbegriffs zu der alexandrinischen Theologie hatte, wieder geltend gemacht. Auch gibt er richtige Andeutungen über die Eigenthümlichkeit des Vf's und über den Entwicklungsgang seines inneren Lebens. — Aber statt den von De Wette freilich nicht bestimmt genug aufgestellten richtigen Gesichtspunkt festzuhalten, betrachtet er den Vf. zu sehr als einen Pauliner, behandelt auch die Lehre unseres Briefes nur als Anhang zu der paulinischen, und beschränkt sich auf die oben bezeichneten Erörterungen. Eine vollständige und zusammenhängende Entwicklung des Lehrbegriffs hat er nicht unternommen. —

Mit Recht konnte daher Karl Reinhold Köstlin im

Jahre 1843 sagen: „Keinem Briefe des N. T's ist es in den bisherigen Schriften über biblische Theologie schlechter ergangen, keiner mehr zu kurz gekommen, als der Hebrbrief.“ Er selbst hat das Verdienst diese lange Vernachlässigung desselben wieder gut gemacht zu haben. Bleek hatte unterdessen seinen ausgezeichneten, in der Geschichte der Auslegung unseres Briefes Epoche machenden Commentar vollendet; von dem Tholuck'schen war schon die zweite Auflage erschienen*); auf Grund dieser trefflichen exegetischen Vorarbeiten hat Köstlin den Lehrbegriff unseres Briefes vollständig und mit ziemlicher Ausführlichkeit dargestellt und ihn mit verwandten Lehrbegriffen, namentlich dem paulinischen und johanneischen, verglichen. Was er (S. 440 f. Anm.) über den Character der Versöhnungslehre unseres Vf's sagt, kann auch als die von ihm gegebene Characteristik unseres ganzen Lehrbegriffs betrachtet werden: Derselbe „entwickelt sich auf der Basis der jüdischen Lehre und durch Scheidung des an dieser „Veralteten“ von dem auch jetzt noch neu Bleibenden, das sie in sich trägt, wie umgekehrt die Abweichung und Bekämpfung des Mosaismus eben auf der Basis der vorliegenden christlichen Thatsache und vermittelst der Exposition ihres Gehaltes vor sich geht.“ Doch übt der erstere Entwicklungsfaktor den größten Einfluß auf die Gestaltung des Lehrbegriffs; denn „der Mosaismus, wie er noch bestand, wird zwar bekämpft, aber seine Grundideen (das Allerheiligste und der

---

*) Beide haben in ihren Einleitungen unter der Voraussetzung des paulinischen Characters des Briefes die seine Lehre von der paulinischen unterscheidenden Eigenthümlichkeiten sehr umsichtig beurtheilt; Tholuck hat auch diejenigen Sätze zusammengestellt, welche beiden Lehrbegriffen gemeinsam sind. Den Einfluß der alexandrinischen und besonders philonischen Lehre hält Bleek für viel bedeutender, als er wirklich ist, während Tholuck mit Recht die Ansicht Neander's über diesen Gegenstand festhält (vgl. Bleek I. S. 303–315. 398–403; Tholuck, 2te Auflage, S. 24–29). — Die zwei Beilagen zu dem Tholuck'schen Commentar, namentlich die zweite, enthalten nicht wenige gute, den Lehrbegriff unseres Briefes betreffende Bemerkungen. —

menschliche, versuchbare und leidende (?) Hohepriester) sind auch die des Christenthums; der auf der einen, äußeren Seite bekämpfte, negirte Faktor bleibt mit seiner andern, inneren Seite ein positives und zwar wesentliches Moment des Christenthums." — Demgemäß betrachtet Köstlin den Hebräerbrief als eine mit dem Colosserbrief auf gleicher Stufe stehende, dem späteren Entwicklungsstadium der paulinischen Lehre angehörige Schrift, welche mit allen Schriften dieser späteren paulinischen Richtung die Tendenz hat, das Christenthum als das wahre Judenthum zu erweisen. Und da nach der Meinung Köstlin's in den älteren paulinischen Briefen, d. h. bei dem Apostel Paulus selbst, die Einheit und der Gegensatz des Christenthums und des Judenthums sich noch die Waage halten, während Johannes eine ganz „freie und unbekümmerte Stellung gegen das Judenthum" einnimmt, die Grundideen des Mosaismus aufgibt und für abgethan erklärt, ja gerade das Nichtmosaische als das Wesen des Christenthums aufstellt, so sollen jene späteren paulinischen Schriften, namentlich aber der Hebräerbrief, den Uebergang vom paulinischen zum johanneischen Lehrbegriff bilden (vgl. S. 289 f. 350 f. 387. 395 ff. 406. 464—472). — Wir können nun freilich der Ansicht Köstlin's über die neutest. Lehrentwicklung, und namentlich über den Character der paulinischen und der johanneischen Lehre in vielen und wesentlichen Punkten nicht beipflichten. Das aber müssen wir anerkennen, daß er die der Schulz'schen Ansicht zu Grunde liegende Wahrheit wieder geltend zu machen bemüht ist, daß seine Characteristik der Eigenthümlichkeit unseres Lehrbegriffs viel Wahres enthält, daß diesem die ihm zugewiesene Stellung zwischen dem paulinischen und johanneischen Lehrbegriff wirklich zukommt, und daß sein Verhältniß zu diesen beiden Lehrtropen im Einzelnen von Köstlin scharfsinnig und oft richtig erörtert worden ist. — Aber so gewiß Köstlin durch diese Arbeit einen höchst schätzenswerthen Beitrag zur Lösung der uns vorliegenden Aufgabe geliefert hat, ebenso gewiß

leidet seine Darstellung an großen Mängeln. — Schon das, daß der Lehrstoff nach Gesichtspunkten geordnet ist, welche nicht aus unserem Briefe entnommen, sondern im Interesse der Vergleichung der darin enthaltenen Lehre mit der johanneischen zu demselben hinzugebracht sind, hat zur Folge, daß die Arbeit Köstlin's eine besondere Darstellung des Lehrbegriffs des Hebrbriefes nicht ersetzen kann, und daß die Eigenthümlichkeit desselben dem Leser immer nur stückweise vor Augen tritt. — Sodann war Köstlin durch seine nach unserer Ueberzeugung falsche Ansicht, daß die jüngeren paulinischen Briefe dem Apostel abgesprochen werden müßten, daran gehindert, das Verhältniß des Vf's zu Paulus völlig richtig zu würdigen. Auch glaubt er oft Lehrunterschiede zwischen unserem und den paulinischen Briefen zu sehen, welche nicht wirklich vorhanden sind; und in manchen Punkten, in welchen unser Lehrbegriff den Uebergang vom paulinischen zum johanneischen bilden soll, findet ein solches Verhältniß nicht statt. Ferner schreibt Köstlin — was wir, das Obige ergänzend, hier beifügen — der alexandrinischen, namentlich philonischen Lehre eine weit größere Einwirkung auf die Lehre des Vf's zu, als welche dieselbe wirklich geübt hat; besonders ist die Ansicht: unser Brief enthalte die, allerdings etwas modificirten philonischen Lehren vom κόσμος νοητός und κόσμος αἰσθητός, ein Irrthum, welcher vielfachen Einfluß auf die Darstellung Köstlin's geübt hat (vgl. S. 391 f. 395 ff.). Endlich hat auch der philosophische Standpunkt des hegelisirenden Vf's da und dort eine Trübung der Objectivität der Darstellung zur Folge gehabt; namentlich stellt die Schlußabhandlung, welche das Resultat der ganzen Untersuchung zusammenfaßt, das Verhältniß der Gesammtanschauung unseres Vf's zu der paulinischen und johanneischen so dar, als ob die Apostel und Apostelschüler mehr darauf ausgegangen wären, metaphysischen Speculationen nachzugehen, als ethisch-religiöse Wahrheiten zu bezeugen und zu entwickeln (S. 464—472). — Die Begründung dieser Urtheile kann erst unsere Darstellung des Lehrbegriffs selbst geben. —

Die nächstfolgende Arbeit von *C. Ch. Meyer: essai sur la doctrine de l'ép. aux Héb. Strassb. 1845, konnten wir nicht zu Gesicht bekommen. — Ziemlich ausführlich hat dann Schwegler in seinem 1846 erschienenen nachapostolischen Zeitalter den Hebrbrief behandelt. Doch hat seine Erörterung die richtige Erkenntniß des eigenthümlichen Characters unseres Lehrbegriffs nur gehindert und nicht gefördert. Sie ruht offenbar weniger auf eigener gründlicher Erforschung unseres Briefes, als auf den Vorarbeiten von Schulz und Köstlin. In einer widerspruchsvollen *) Darstellung sucht er die Ansicht durchzuführen: unser Brief sei ein Erzeugniß der paulinischen Schule; der Vf. nehme aber seinen Standpunkt weit mehr innerhalb des Judenthums, als dies Paulus je gethan habe; und er thue dies in der Absicht, „den Paulinismus in den Judaismus einzubilden" oder „den Judaismus in den Paulinismus hinüberzuleiten." So betrachtet denn Schwegler — nach einem früher von Baur **) gegebenen Winke — unsern Brief als eine „Tendenzschrift," deren Standpunkt ein im Judenthum sich reflektirender Paulinismus und deren Zweck die Friedensstiftung zwischen der paulinischen und der judaistischen Parthei ist (II. S. 305. 309. 312. 315 ff. 324). Den angeblichen Einfluß der philonischen Lehre auf unsern Lehrbegriff behauptet Schwegler entschiedener, als alle seine Vorgänger, indem er dem Vf. sogar eine tendenziöse Combination der philonischen Logoslehre mit der Christologie aufbürdet (II. S. 313 ff.).

---

*) II. S. 324 redet Schwegler von einer „eigenthümlichen Amphibolie, vermöge deren in unserem Briefe das Christenthum bald als die Negation, bald als die Wahrheit und Wirklichkeit des Judenthums erscheine," und behauptet, gerade diese Amphibolie „mache seinen specifischen Character aus." Dieselbe ist aber nicht in unserem Briefe, sondern nur in der Darstellung Schwegler's zu finden. —

**) In der Abhandlung: Der Ursprung des Episcopats u. s. w. in der Tübinger Zeitschr. f. Theol. Jahrg. 1838. H. 3. S. 143. —

In ganz anderer Art behandelt die 1847 erschienene dissertatio theologica exponens doctrinam de veteri novoque testamento, in ep. ad Hebr. exhibitam des holländischen Theologen van den Ham den Lehrbegriff unseres Briefes; es ist dies die einzige uns bekannte besondere Darstellung desselben. Sie zerfällt in zwei Theile, indem der Vf. nach dem Vorbild des paulinischen Lehrbegriffs von Usteri zuerst die Lehre über das A. T. und sodann die über das N. T. erörtert; der zweite Theil enthält drei Abschnitte: über die Person Christi, über sein Werk und über die Heilsaneignung. Offenbar war der Vf. bemüht eine in unserem Briefe begründete Anordnung des Lehrstoffs herauszufinden. Wir haben auch gegen die Eintheilung des zweiten Theils nichts zu erinnern. Aber die Haupteintheilung ist schon darum nicht zu billigen, weil der Vf. unseres Briefes nirgends die Absicht verräth eine besondere Lehre vom A. T'e zu entwickeln; er redet ja nur von demselben um sein Verhältniß zu dem N. T'e in's Licht zu stellen. — Was aber den Inhalt des Werkes betrifft, so ist die Darstellung der Lehre unseres Briefes zwar in einer Beziehung objectiver als die des hegelisirenden Köstlin; im Ganzen aber steht sie der letzteren an Objectivität weit nach, indem van den Ham oft die Lehrsätze der kirchlichen Dogmatik in unsern Brief hinein getragen und sich überhaupt von dem Fehler des Dogmatisirens nicht frei gehalten hat. Der Aufgabe unsern Lehrbegriff mit andern zu vergleichen entschlägt er sich durchaus; es fehlt daher auch an aller Erkenntniß der Eigenthümlichkeiten desselben. Im Einzelnen kann der erste Haupttheil — wohl großentheils in Folge der ungeschickten Eintheilung — sehr wenig befriedigen; Vieles, was in einem Lehrbegriff hätte übergangen oder nur kurz behandelt werden sollen, ist darin verhältnißmäßig viel zu weit ausgeführt; dagegen bleibt der Vf. in dem, was er über das Verhältniß des neuen Bundes zu dem alten sagt, auf der Oberfläche. Der dritte Abschnitt des zweiten Theiles ist vollends ganz dürftig ausgefallen. Die treffliche Vorarbeit Köstlin's

hat der Vf. gar nicht benützt und wohl auch nicht gekannt *). Dagegen hat K. Planck in seiner ebenfalls 1847 erschienenen Abhandlung über das „Judenthum und Urchristenthum" die Ansicht Köstlin's im Wesentlichen adoptirt und weiter fortgebildet. Er eignet sich nämlich, — freilich fast nur auf Grund einer verkehrten Geschichtsconstruction, — den Gedanken Köstlin's, daß unser Lehrbegriff „auf der Basis der jüdischen Lehre" sich entwickle, an, führt denselben aber noch consequenter durch, indem er unsern Brief nicht mehr, wie Köstlin, als ein Glied in der paulinischen Lehrentwicklung, sondern als „das von dem Juden-Christenthume ausgehende vollkommene Gegenstück zur paulinischen Anschauung" betrachtet. Planck leugnet also die Verwandtschaft unseres Briefes mit den paulinischen nicht; er bekämpft ausdrücklich die Ansicht Schwegler's, daß darin die Fortdauer des Judenthums im Christenthum gelehrt sei, und schreibt demselben „eine gegen den Ebjonitismus gerichtete Tendenz" zu; aber der Boden, welchem unser Brief entstammt, ist nach Planck nicht der Paulinismus, sondern das Juden-Christenthum; und so ist ihm unser Brief der Hauptbeweis dafür, daß die Lehrentwicklung des 2ten christlichen Jahrhunderts (welchem der Hebrbrief angehören soll) vom Juden-Christenthum ausgeht und nur „relativ" an den Paulinismus anknüpft (S. 450. 456 f. 458). — Die Einwirkung der alexandrinischen Theosophie auf diese Lehrentwicklung will er nicht leugnen; aber die Impulse zu ihr gehen, wie er mit Recht bemerkt, nicht vom Alexandrinismus, sondern vom Christenthume selbst aus. — In der dem gleichen Jahre angehörigen „biblischen Dogmatik" von J. L. S. Lutz finden sich zwar treffliche Bemerkungen über einzelne Lehren unseres Briefes und ihr Verhältniß zu den entsprechenden paulinischen und johanneischen Lehren; aber der Plan dieses

---

*) Die Schrift scheint den deutschen Theologen ziemlich unbekannt geblieben zu sein. Ich bin durch die Güte des Herrn Consistorialraths **Dr.** Ebrard auf sie aufmerksam gemacht worden. —

Werkes brachte es mit sich, daß Lutz keinen einzelnen Lehrbegriff nach seiner Gesammteigenthümlichkeit characterisiren konnte. —

Manche neue, aber irrthümliche Ansichten über den unserem Briefe eigenthümlichen Lehrtropus enthält die erste Auflage des Ritschl'schen Werkes (1850). Doch ist es — abgesehen von der falschen Ausdrucksweise — nicht unrichtig, wenn er sagt, es liege im Hebräerbriefe eine „gegen das mosaische Gesetz (?) gerichtete, aber vom paulinischen Lehrbegriffe abweichende Theorie der Selbständigkeit des Christenthums" vor (S. 264); auch hat er ganz Recht, gegen die Beschuldigung einer tendenziösen Condescendenz zum Juden-Christenthume, welche Schwegler gegen unsern Vf. erhoben hat, zu protestiren (S. 274 Anm.). —

Eine Erwähnung verdient hier auch die Abhandlung Tholuck's über den Lehrgehalt und die Lehrform des Briefes in der 3ten Auflage seines Commentars (1850. S. 35—47); sie ist voll treffender Bemerkungen über das Verhältniß unseres Lehrbegriffs zu dem paulinischen, so weit es sich nämlich um einzelne Lehrpunkte handelt; zu einer richtigen Einsicht in das Ganze dieses Verhältnisses konnte Tholuck dagegen nicht gelangen, weil er die Bedeutung unterschätzte, welche die Verschiedenheit der Vorstellungen und Anschauungsformen bei gleichen denselben zu Grunde liegenden Gedanken für die richtige Würdigung dieses Verhältnisses hat; auch der Hervorhebung verschiedener Momente ein und derselben Idee bei verschiedenen Verfassern gesteht er nicht die ihr zukommende Bedeutung für die Untersuchung des Verhältnisses, welches zwischen diesen Verfassern besteht, zu. Darum konnte er — die herkömmliche Ansicht über den paulinischen Character des Briefes vertheidigend — der Ansicht von Schulz, Köstlin und Planck nicht gerecht werden. —

Auch Lutterbeck (1852) hält den Vf. für einen Pauliner, und zwar für einen strengen Pauliner; sein Brief bezeichne die höchste Spitze des paulinischen Kampfes gegen den Judaismus (II. S. 101. 245. 246). Jedoch bahne er

auch schon eine höhere Vermittlung der Gegensätze an, indem sein Lehrbegriff dem johanneischen weit näher stehe, als irgend ein anderer des N. T's (II. S. 245. 246. 250). Der Vf. sei aber auch der Vertreter des Hellenismus gegenüber dem Judaismus, von welch' letzterem Paulus selbst in formeller Beziehung nicht frei sei; und zwar sei dieser Hellenismus ein durchaus alexandrinischer (I. S. 114. 441. II. S. 101. 245). Lutterbeck hat aber die Ansicht, daß unser Lehrbegriff eine Uebergangsstellung zwischen dem paulinischen und johanneischen einnehme, schlecht begründet, und der philonischen Lehre viel zu großen Einfluß auf die Lehre unseres Vf's zugeschrieben. Neu und eigenthümlich ist endlich seine Ansicht über das Verhältniß, in welchem die in unserem Briefe enthaltene Lehre von dem Glauben zu der paulinischen und zu der des Jacobusbriefes stehen soll (II. S. 248 f.). — Die ausführliche Erörterung Schumann's (1852) enthält viel Gutes; namentlich ist in Betreff der Lehren von der Person und dem Werke Christi und von dem Glauben das Verhältniß unseres Lehrbegriffs zu dem paulinischen gründlich und im Wesentlichen richtig dargestellt. Aber die abgesonderte Betrachtung der „jüdisch-messianischen Vorstellungen" ist nicht zu billigen, indem dieses Verfahren daran hindert, eine Gesammtanschauung der Eigenthümlichkeit unseres Lehrbegriffs zu gewinnen; dasselbe wäre nur dann gerechtfertigt, wenn die unter dieser Rubrik erörterten Vorstellungen nicht als eigentliche Bestandtheile des Lehrbegriffs, sondern als diesem äußerlich anklebende Reste der früheren Ueberzeugung des Vf's zu betrachten wären, was aber nicht der Fall ist. Uebrigens finden sich in dem bezeichneten Abschnitt mancherlei Unrichtigkeiten. Ferner macht sich Schumann eines großen, die Eigenthümlichkeit unseres Lehrbegriffs sehr verkennenden Irrthums schuldig, wenn er meint, der Vf. habe die alttest. Formen, in welche er seine Lehre vom Werke Christi gießt, nur mit Rücksicht auf seine jüdischen Leser gewählt. Da könnte man freilich den Vf. nur für einen alexandrinisch gebildeten Pauliner halten (II. S. 771. 790. 820). — End-

lich behauptet Schumann auch einen materiellen Einfluß der alexandrinischen Philosophie auf die Lehre unseres Briefes.

Das Verhältniß der Glaubenslehre unseres Vf's zu der paulinischen hat auch Reuß (1852) sorgfältig, jedoch nicht völlig richtig erörtert. — Baur hat (1853) in seinem Werke „das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte" (1853) lediglich seine früher ausgesprochene und, wie wir sahen, von Schwegler adoptirte Ansicht über den Charakter unseres Briefes, selbst zu begründen versucht; die Ansicht nämlich daß dieser eine der 2ten Hälfte des 2ten Jahrhunderts angehörige Tendenzschrift sei, in welcher der Paulinismus „seine ursprüngliche Härte mildern, die Kluft, die ihn vom Juden-Christenthum trennt, so viel möglich, ausfüllen, und eine Grundlage gewinnen will, auf welcher er der Gegenparthei die Hand zur Versöhnung bieten kann (S. 98 f.). Jedoch ist es ein Verdienst Baur's, näher nachgewiesen zu haben, daß die Idee des Hohepriesterthums Christi eine Alles beherrschende und bestimmende Stellung in der christlichen Gesammtanschauung unseres Vf's einnimmt. — Die von Baur und Schwegler vertretene Ansicht über den Character und die Tendenz unseres Briefes hat K. R. Köstlin in seiner 1853 und 1854 erschienenen Abhandlung „über den Hebrbrief mit Rücksicht auf die neueren Untersuchungen desselben" bekämpft. Er weist nach, daß von einem Versuche, Juden-Christenthum und Paulinismus einander näher zu bringen, oder den Gegensatz in einem höheren Dritten aufzulösen, von tendenziösen Concessionen an das Juden-Christenthum u. dgl. in unserem Briefe nichts zu finden sei*), und

*) „Der Vf. restringirt weder antijudaistische, paulinische Lehrsätze, noch erkennt er eine relative Berechtigung des Judaismus an, sondern er bekämpft eben den letzteren; er geht nicht darauf aus, die Hauptlehren beider Standpunkte zu vereinigen, er setzt überhaupt nicht gegebene Lehren voraus um sodann eine Vermittlung zu versuchen, sondern er macht einfach seinen Standpunkt gegen den entgegengesetzten geltend, und sucht diesen letzteren als einen durchaus unhaltbaren darzustellen" (1854. S. 465). —

daß man unter der Voraussetzung, daß der Vf. ein Pauliner sei, sagen müßte, „daß der Brief ein von Paulinischer Seite gemachter Versuch sei, das Juden-Christenthum von seiner eigenen alttest. Basis aus zu bekämpfen, und es auf einen höheren, nämlich den paulinischen Standpunkt zu erheben" (1853. S. 413 u. 426. 1854. S. 464—467). — Er sucht nun aber weiter zu zeigen, daß unser Brief nicht von einem eigentlichen Pauliner verfaßt, überhaupt nicht „das Produkt einer Schule", sondern ein „Denkmal eines in origineller, scharfer Eigenthümlichkeit dastehenden Geistes" sei; er gehöre nicht dem paulinischen Gebiete, sondern „dem Gebiete des allerdings von Paulus wesentlich influirten, durch ihn zur Freiheit vom Gesetz, sowie zu einer höheren christologischen Anschauung erhobenen, dies Beides aber wiederum ganz eigenthümlich (in philonisch-alexandrinischem Geist) auffassenden allgemein apostolischen Christenthums" an. — Der Ausgangspunkt der Lehre des Vf's sei das Juden-Christenthum, und sie selbst sei ein auf Anregung des Paulinismus von einem alttest. und alexandrinisch gebildeten und in voller Selbständigkeit vorwärts strebenden Geiste geistig umgebildetes Juden-Christenthum. So sei also unser Brief ein Document des mächtigen, geistigen Einflusses, welchen die Lehre des Apostels Paulus auch auf das ihm sonst vielfach so schroff und feindselig gegenüberstehende Juden-Christenthum ausgeübt habe (1853. S. 413. 1854 S. 467—478). — Man sieht, daß Köstlin in dieser Abhandlung seine frühere Ansicht modificirt, beziehungsweise den Grundgedanken derselben nach dem Vorgange Planck's klarer und consequenter durchgeführt hat. Seine Ansicht unterscheidet sich in ihrer neuen Gestalt von der Planck'schen nur dadurch, daß er die, auch von diesem anerkannte Verwandtschaft unseres Lehrbegriffs mit dem paulinischen nicht aus einer, lediglich aus der eigenen inneren Triebkraft des Juden-Christenthums hervorgegangenen, sondern aus einer durch Anregung des Paulinismus und durch den Einfluß

des Alexandrinismus hervorgerufenen Entwicklung des Juden-Christenthums erklärt. — So gewiß man nun Köstlin wenigstens in Betreff des Verhältnisses unseres Vf's zu dem Paulinismus gegen Planck Recht geben muß, und so sehr wir die von ihm gegebene Characteristik unseres Lehrbegriffs im Allgemeinen als eine richtige anerkennen, so müssen wir doch behaupten, daß er theilweise vielleicht wegen der Unbestimmtheit und Zweideutigkeit des Wortes „Juden-Christenthum," unserem Vf. fälschlich manche judaistischen Anschauungen zugeschrieben, und daß er den Einfluß der philonischen Lehre auf unsern Lehrbegriff weit überschätzt hat (1854. S. 404. 408—413). —

Sehr dürftig hat Schmid (1853) unsern Lehrbegriff behandelt; er hält den Hebrbrief für ein Erzeugniß der paulinischen Schule, in welchem sich aber auch eine selbständige Fortentwicklung zeige, indem Momente, welche bei Paulus mehr im Hintergrunde gelegen, zu Hauptideen erhoben, und entschieden paulinische Lehren doch unter andere Gesichtspunkte gestellt würden (II. S. 90. 219 f. 355 ff.). Nach dem Vorgange Köstlin's und Lutterbeck's weist er dann unserem Lehrbegriffe eine Uebergangsstellung zwischen dem paulinischen und johanneischen zu (II. S. 2. 94 f. 359. 364 f.). — Lange (das apostolische Zeitalter 1854. II. S. 600—603) und Phil. Schaff (Geschichte der apostolischen Kirche, 2te Aufl. 1854. S. 635 ff.) sind in ihren Erörterungen über den Hebrbrief unselbständig und folgen der herkömmlichen Ansicht. —

Dagegen hat Hofmann in seinem Schriftbeweis (1852 — 1855) wo er eine fast vollständige Erklärung unseres Briefes niedergelegt hat, trotz vielen Mißgriffen in der Angabe des Gedankenzusammenhangs und in der Einzelerklärung, manche Lehren des Vf's in ein helleres und richtigeres Licht gestellt, und dadurch einen sehr schätzenswerthen Beitrag zur Lösung unserer Aufgabe geliefert. Namentlich ist die Lehre von dem Hohepriesterthume Christi durch ihn wesentlich aufgehellt worden. Die Erkenntniß der Eigenthümlichkeit der Gesammtanschauung unseres Vf's blieb ihm aber gänz-

lich verschlossen, weil er den Apostel Paulus für den Vf. des Briefes hält. — Dagegen hat Meßner (1856), obschon er den paulinischen Character unseres Lehrbegriffs in herkömmlicher Weise anerkennt, der Ansicht Schulz's, Planck's und Köstlin's mit Recht das Zugeständniß gemacht, daß der Lehrgehalt unseres Briefes auch eine unbestreitbare Verwandtschaft mit dem petrinischen Lehrtropus habe (S. 57.). In der Christologie des Vf's erkennt er ein Mittelglied zwischen der paulinischen und der johanneischen (S. 63.); ferner macht er die richtigen Ansichten Neander's über das Verhältniß unseres Lehrbegriffs zu der alexandrinisch-jüdischen Theologie wieder geltend. Endlich strebt er auch nicht nur nach einer vollständigeren Darstellung unseres Lehrbegriffs, als sie — von Köstlin und van den Ham abgesehen — von Andern gegeben worden ist, sondern auch nach einer in der Eigenthümlichkeit desselben begründeten Gliederung des Lehrstoffs. Er geht in seiner Darstellung von dem Priester des neuen Bundes aus, betrachtet dann das Opfer des neuen Bundes und die (nach seiner Meinung nur im Himmel stattfindende) priesterliche Thätigkeit Christi; nun erst erörtert er, was der Vf. von dem alttest. Cultus und insbesondere von der Unvollkommenheit des alttest. Priesterthums und der alttest. Opfer lehrt; den übrigen Lehrstoff endlich behandelt er unter den folgenden Gesichtspunkten, in der Reihenfolge, in welcher wir sie aufzählen: Die Güter des neuen Bundes. Der Glaube. Das Priesterthum der Gläubigen. Die Vollendung. — Wir können jedoch diese Anordnung des Lehrstoffs, auch abgesehen von der Zerstückelung, in welcher Meßner uns die organisch zusammenhängende Lehre des Vf's vor Augen führt, nicht für eine gelungene halten; denn der Grundgedanke des ganzen Briefes muß in einer Darstellung seines Lehrbegriffs billig voranstehen; auch hat Meßner der reichen Lehre unseres Briefes über die Person Christi, noch abgesehen von seinem hohepriesterlichen Amte, eine zu untergeordnete Stelle eingeräumt. — Aber auch in materieller Beziehung kann diese

Darstellung nicht genügen; in der Auslegung ist Meßner zu sehr von Bleek abhängig; namentlich hat er den ziemlich folgenreichen, das rechte Verständniß der Lehre des Vf's über das Werk Christi sehr beeinträchtigenden Irrthum Bleek's, daß Christus erst mit seiner Erhöhung in den Himmel Hohepriester geworden sei, ohne nähere Prüfung adoptirt. Auch ist seine Darstellung sehr lückenhaft; eine Anzahl unserem Briefe ganz eigenthümlicher Vorstellungen und Begriffe (z. B. κατάπαυσις, τελείωσις, μακροθυμία und ad.) hat er nicht einmal erwähnt, geschweige denn gründlich erörtert. —

In neuester Zeit hat Lechler in der 2ten Auflage seines „apostolischen und nachapostolischen Zeitalters" (1857)*) Köstlin gegenüber zwar zugestanden, daß man unsern Brief nicht geradezu ein Erzeugniß der paulinischen Schule nennen dürfe, da die selbständige Eigenthümlichkeit des Vf's nicht geleugnet werden könne, hat aber doch auch ein inniges Anschließen des Vf's an Paulus behauptet. Der Brief sei — so drückt er sich aus — „in seinem Lehrgehalt, was die νοήματα betrifft, paulinisch (vgl. Origenes); nur (?) der Zweck, auch natürlich (!) die persönliche Geistesart und Führung des Vf's bringe durchaus eigenthümliche und von der paulinischen Lehrform abweichende Anschauungen und Darstellungen mit sich" (S. 159. 162. 163.). — Dagegen hat Ritschl in der 2ten Auflage seines Werkes (1857) die Ansicht Köstlin's adoptirt. Doch führt ihn die richtige Unterscheidung verschiedener Richtungen innerhalb des Juden-Christenthums der Wahrheit noch einen Schritt näher. Auf Grund derselben bemerkt er ganz richtig, unser Brief schließe sich eng an den Lehrtypus der Urapostel an, und der Vf. müsse daher, wie diese, in einem näheren Verhältniß zu den Nazarenern gestanden haben; sein Lehrbegriff „stelle eine spätere Entwicklungsstufe der christlichen

---

*) In der ersten Auflage hatte er den Hebrbrief ganz mit Stillschweigen übergangen. —

Ansicht der Apostel dar, welche sich, wie diese, noch innerhalb des Gebietes des jüdischen Christenthums halte"; er habe es vermocht, unter Einwirkung eines äußeren Anlasses (des Abfalls der ebjonitischen Juden-Christen), „die christliche Ansicht der Urapostel so zu entwickeln, daß die Ueberflüssigkeit des Opferdienstes und die Unverträglichkeit desselben mit dem christlichen Bekenntniß in das Licht trat," (S. 160 ff. 168 f.). — Unrichtig ist es nur, daß Ritschl den Einfluß des Paulinismus auf den Vf. nur in der Christologie anerkennen will, während ihn Köstlin mit Recht als einen weitergreifenden betrachtet. — Delitzsch endlich erkennt zwar „das freie Walten der Individualität des sekundären Vf's", der den Brief im Namen des Apostels Paulus geschrieben habe, an, sagt auch, daß unser Brief von den gefangenschaftlichen paulinischen Briefen zu den johanneischen Schriften überleite (S. 8. 148. 149.), hält aber doch den Vf. für einen eigentlichen Pauliner (Lucas), obschon ihn seine eigene Erörterung (S. 703.) daran hätte irre machen können (S. 702—704). — Auch hat er wieder einen directen Einfluß der philonischen Lehre auf unsern Lehrbegriff behauptet, dabei aber allerdings den Unterschied des beide beseelenden Geistes nicht verkannt.

Der Rückblick auf unsere Vorgänger wird wohl unsern Versuch einer neuen Darstellung des Lehrbegriffs des Hebrbriefs rechtfertigen; zugleich hat er uns aber auch darüber belehrt, daß wir in den vergleichenden Abschnitten unserer Darstellung besonders das Verhältniß der Lehre des Vf's zu der paulinischen, zu der johanneischen, zu der juden-christlichen und zu der philonisch-alexandrinischen Lehre in's Auge zu fassen haben. — Wir bemerken schließlich nur noch, daß wir die unsern Lehrbegriff betreffenden Monographieen, die wir oben nicht mit aufführten, so weit sie uns bekannt geworden sind, am gehörigen Orte namhaft machen werden. —

§. 2.
Historisch-kritische Voraussetzungen.

Eine ausführliche Erörterung der historisch-kritischen Fragen über den Verfasser, die Leser, die Abfassungszeit und den Absendungsort unseres Briefes ist überhaupt nicht unsere Aufgabe; diejenigen Aufschlüsse aber, welche uns der Character des Lehrbegriffs über die Person, die Individualität und den Bildungsgang des Vf's gibt, können natürlich erst am Schlusse unserer Untersuchung dargelegt werden. Hier haben wir nur in der Kürze anzugeben, welche Antworten auf jene Fragen wir bei unserer Untersuchung als die richtigen schon voraussetzen. —

Was zuerst den Verfasser betrifft, so setzen wir als heutzutage allgemein zugestanden voraus, daß der Apostel Paulus nicht als solcher betrachtet werden kann*). In Betreff der Annahme, daß der Brief im Namen und Auftrag des Apostels Paulus von einem andern Concipienten geschrieben sei, welchem Paulus den Stoff gegeben, die Diction aber überlassen hatte, setzen wir vorläufig nur das voraus, daß man für dieselbe keine bestimmten Anhaltspunkte in unserem Briefe hat**). Dagegen steht es nach 13, 23.

---

*) Nur Hofmann hält noch an der unmittelbar paulinischen Abfassung des Briefes fest. Stier nennt zwar auch Paulum den, „der diesen Brief schrieb," corrigirt sich aber gleich in den Worten „oder vielmehr mit weiser Absicht durch eine andere Feder die Gedanken des Geistes in seinem Geiste schreiben ließ" (I. S. 1), was wohl nicht in demselben Sinne gemeint ist, in welchem man auch von dem Römerbriefe sagen könnte, Paulus habe ihn durch eine andere Feder schreiben lassen (Röm. 16, 22). —

**) Diese bekanntlich zuerst von Origenes ausgesprochene Ansicht hat in neuerer Zeit an Guericke (Einleitung in das N. T. S. 441), Thiersch (a. a. O. S. 197 ff.), Delitzsch (Zeitschrift für luther. Kirche und Theol. von Rudelbach und Guericke. 1849. H. 2. S. 266 und Comment. S. 704), Ebrard (S. 457 ff.) und Add. ihre Vertreter gefunden. — Der zuletzt genannte Ausleger sucht dafür auch einen Anhaltspunkt in unserem Briefe; er hält es für unmöglich, 13, 19. und 13, 23. auf dieselbe Person zu beziehen; die

allerdings fest, daß der Vf. unseres Briefes mit dem Apostel Paulus und seinen Schülern und Mitarbeitern in näherer, persönlicher Verbindung gestanden haben muß. — Eine positive Ansicht über die Person des Vf's, welche auf allgemeinere Zustimmung rechnen könnte, können wir nicht voraussetzen. Wir müssen also darauf verzichten,

---

Person, in deren Namen die erstere Stelle geschrieben sei, sei in Gefangenschaft, während der Schreiber von 13, 23. reisefertig sei, und es nur von dem schnelleren oder langsameren Kommen des so eben frei gewordenen Timotheus abhängig mache, ob er mit diesem, oder ob er allein in den Orient reisen werde. Darum nimmt er an, der Concipient (Lucas) habe den ganzen Brief bis 13, 21. im Namen des gefangenen Apostels Paulus, den Schluß aber von 13, 22. an in seinem eigenen Namen geschrieben. — Allein eine solche Annahme ließe sich nur dann rechtfertigen, wenn sich keine andere befriedigende Erklärung jener beiden Verse darböte; dies scheint uns aber durchaus nicht der Fall zu sein, sobald man nur eine unbegründete Voraussetzung aufgibt: Die Worte 13, 19. können nämlich wohl, müssen aber keineswegs von einer Gefangenschaft des Briefstellers verstanden werden (vgl. Bleek, I. S. 283); erklärt man sie nun nicht von einer solchen, so hat es gar keine Schwierigkeit, jene zwei Aussagen auf ein und dieselbe Person zu beziehen. Ja, es sind mehrere Erklärungen möglich: entweder war der Vf. durch irgend welche besondere Verhältnisse oder Berufsgeschäfte (z. B. Ordnung der Angelegenheiten einer Gemeinde) noch an der Abreise verhindert; er fordert darum die Leser auf, zu beten, daß ihm die Abreise bald möglich werde, hofft aber auch selbst, bald abkommen zu können (daher v. 23); oder es steht seiner Abreise kein Hinderniß im Wege; sie ist schon beschlossen, und er wird sie, mit oder ohne Timotheus, jedenfalls bald antreten; die Leser aber sollen um Abwendung von allerlei Widerwärtigkeiten, die ihm auf der Reise zustoßen und seine Ankunft verzögern könnten, bitten (vgl. die Reisebeschreibung Act. 27. 28; auch 2 Cor. 11, 25. 26.). Es ließen sich vielleicht auch noch andere Erklärungen geben; aber wie man sich die Verhältnisse auch denken mag, jedenfalls sind die beiden Aussagen unschwer zu vereinigen, und die Annahme Ebrard's ist deßhalb unstatthaft. — Thiersch (a. a. O. S. 197 f.) und Lutterbeck (II. S. 102 f.) halten umgekehrt die vv. 13, 17—25. für einen eigenhändigen Schluß des Apostels Paulus; — eine noch weniger haltbare Ansicht. —

die in unserem Briefe nachweisbaren „Gedankenkreise" „durch eine glückliche Intuition aus dem Kern einer lebendigen (bekannten) Persönlichkeit heraus zu begreifen und so zu entwickeln, daß alle Radien derselben wieder in diesen Mittelpunkt zusammenlaufen *). —

In Betreff des Leserkreises, für welchen der Brief geschrieben ist, setzen wir als feststehendes Resultat aller gründlichen Untersuchungen voraus, daß derselbe nur eine einzelne aus gläubig gewordenen Juden bestehende Gemeinde sein kann. Die von Schwegler (II. S. 304) und Reuß (II. S. 537) wieder vertheidigte Ansicht, der Brief sei an die Juden-Christen überhaupt geschrieben, ist von Köstlin (Abhandl. 1853; S. 420—427) gründlich widerlegt worden. — Die Meinung, das Juden-Christenthum der Leser sei ein ebjonitisches, d. h. „mit essäischen Elementen gesättigtes" hat Schwegler (II. S. 273—277) zu begründen versucht, und Lutterbeck (II. S. 105) hat sie theilweise adoptirt. Allein die dafür geltend gemachten Gründe sind so schwach, daß wir sie keiner Widerlegung werth erachten. Kann man überhaupt bei einem Leserkreise, dessen Anhänglichkeit an den levitischen Opfercultus so groß war, daß der Vf. in Folge derselben Abfall vom Christenthum befürchten mußte, vernünftiger Weise von Essäismus reden, da doch die Essäer bekanntlich grundsätzlich der Theilnahme am Opfercultus sich enthielten? — Daß wir die judenchristliche Gemeinde, an welche der Brief gerichtet ist, in Palästina zu suchen haben, ist von den neueren Auslegern fast allgemein anerkannt worden. Doch hat Köstlin (Abhandl. 1854; S. 366—408) die Ansicht J. E. Chr. Schmidt's (Einleitung in das N. T. I. S. 284. 293) und Wieseler's (Chronologie des apostolischen Zeitalters S. 481 ff.; Studien und Kritiken 1847. H. 4. S. 840 ff.), daß der Brief an die juden-christliche Gemeinde in Alexandrien geschrieben

---

*) Dies fordert Weiß in der angeführten Abhandlung (S. 310) von der biblischen Theologie.

sei, wieder ausführlich zu begründen versucht. Die früher für diese Ansicht geltend gemachten Gründe sind schon von Bleek (I. S. 42—46), Lünemann (S. 25—30) und Delitzsch (in der oben angeführten Abhandlung S. 275—281) genügend widerlegt. Wir beschränken uns daher auf die Prüfung derjenigen, welche erst Köstlin beigebracht oder eigenthümlich modificirt hat. Es sind folgende:

1) Der Vf. beweist die Erhabenheit Christi nicht erst, sondern rechnet in dieser Beziehung auf die Zustimmung seiner Leser; diese müssen daher selbst mit einer speculativen Christologie vertraut gewesen sein (a. a. O. S. 382 f.). — Allein der Vf. beweist ja die Erhabenheit Christi über die Engel ausführlich; und die Leser, wie sie in unserem Briefe characterisirt sind, erscheinen wohl als νήπιοι und νωθροὶ ταῖς ἀκοαῖς, keineswegs aber als Leute, die sich viel auf speculative Ideen einzulassen geneigt und befähigt waren. An Anknüpfungspunkten für höhere Vorstellungen von der Person des Messias fehlte es aber, wie wir zeigen werden — auch bei palästinensischen Juden-Christen nicht. —

2) Die Stelle 10, 32—34., welche auf die jerusalemische Gemeinde gar nicht passe, passe dagegen trefflich auf die juden-christliche Gemeinde in Alexandrien, sofern man sie von den von Philo berichteten, öfteren Judenverfolgungen, welche die juden-christliche Gemeinde mit betrafen, verstehe (unter den οὕτως ἀναστρεφόμενοι in 10, 33. habe man Juden zu verstehen; vgl. a. a. O. S. 395—400). — Allein nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle kann der Vf. nur an Verfolgungen denken, welche die Leser um ihres christlichen Glaubens willen betrafen. Daß solche zur Zeit der Abfassung unseres Briefes in Alexandrien stattgefunden haben, davon wissen wir gar nichts, wogegen die Vergleichung der Stellen Act. 8, 3. 9, 2. und 26, 10 f. zeigt, daß die Schilderung jener Stelle unseres Briefes trefflich auf die Verfolgung paßt, welche die palästinensischen Juden-Christen nach dem Tode des Stephanus zu erleiden hatten. — Daß auch jerusalemische

Juden-Christen noch eine Habe zu verlieren haben konnten, bedarf keines Beweises (vgl. Röm. 15, 26.).

3) Der Vf. setze voraus, daß seine Leser, wie er selbst, der bloßen πίστις gegenüber auf die γνῶσις einen hohen Werth legten und erst diese höhere Auffassung des Christenthums als τελειότης gelten ließen (a. a. O. S. 403 f.). — Es genügt hiergegen auf 5, 11 ff. zu verweisen. —

4) Hauptsächlich aber beruft sich Köstlin darauf, daß der so ganz und durchaus nach Form und Inhalt seines Schreibens alexandrinische Bildung verrathende Vf. nach 13, 19. selbst der Gemeinde angehöre, an welche er schreibt (a. a. O. S. 404 ff. 426 ff.). — Allein aus dieser Stelle folgt keineswegs, daß der Vf. von Hause aus ein Glied dieser Gemeinde und etwa als διδάσκαλος in ihr wirksam war. Allerdings muß man auf Grund derselben nicht bloß einen vorübergehenden, kurzen Besuch (gegen Bleek I. S. 429; Lünemann z. d. St.), sondern einen länger dauernden Aufenthalt des Vf's bei den Lesern und eine hervorragende Wirksamkeit, welche er in ihrer Gemeinde geübt hatte, voraussetzen. Aber kann denn nicht ein alexandrinisch gebildeter christlicher Lehrer eine solche Wirksamkeit unter palästinensischen Juden-Christen geübt haben? — Ja selbst wenn die Köstlin'sche Auffassung von 13, 19. richtig wäre, so wäre damit noch nicht viel für seine Ansicht über die Empfänger unseres Briefes gewonnen. Denn hatten nicht auch die alexandrinischen Juden eine Synagoge in Jerusalem (Act. 6, 9.)? konnten nicht unter den hellenistischen Juden-Christen in Jerusalem auch solche sein, welche früher der Synagogen-Corporation der Alexandriner angehört hatten*)? Und wenn wir doch gestehen müssen, daß wir den Namen unseres Vf's nicht kennen, wäre es nicht wenigstens möglich, daß derselbe ein solcher der Gemeinde in Jerusalem angehöriger, und später

---

*) Von der in Act. 6, 9. neben der alexandrinischen genannten kyrenäischen Synagogen-Corporation wissen wir so gut als gewiß, daß manche ihrer Angehörigen Christen geworden waren; vgl. Act. 11, 19 f.

mit dem Apostel Paulus oder mit dessen Schülern in Verbindung getretener, alexandrinisch-gebildeter Lehrer war? — Indeß brauchen wir unsere Zuflucht nicht zu solchen Vermuthungen zu nehmen, da, wie gesagt, die Köstlin'sche Auffassung von 13, 19. eine irrthümliche ist. — Die ganze Ansicht, daß unser Brief an eine juden-christliche Gemeinde in Alexandrien geschrieben sei, scheitert übrigens schon an der nicht zu leugnenden großen Anhänglichkeit der Leser an den Tempelcultus (vgl. Bleek I. S. 45 ff.*). Ueberdies war die Christengemeinde in Alexandrien schwerlich eine ungemischt juden-christliche. Sie mag es anfangs gewesen sein, wie man aus dem, was die Apostelgeschichte von der Wirksamkeit Apollo's sagt, (vgl. Act. 18, 26-28.) vielleicht folgern darf; aber bei der von Hause aus universalistischen Richtung des alexandrinischen Judenthums — kann sie es schwerlich auch nur ein Jahrzehnt lang geblieben sein. —

Die Gründe, welche Köstlin gegen die Annahme palästinensischer Leser geltend macht, sind theils schon von Andern widerlegt, theils sind sie ganz haltlos. Der von der griechischen Sprache, in welcher unser Brief geschrieben ist, hergenommene ist schon von Hug und Tholuck**) so widerlegt, daß man denselben nicht immer wieder wiederholen sollte. — Die Meinung, die jerusalemische Gemeinde habe sich zwischen den Jahren 60 und 70 nicht in einem so traurigen Zustand befinden können, da Symeon ihr Bischof gewesen sei, ist nichts weiter als eine bloße Meinung. Wie leicht konnten bald nach dem Tode des jüngeren Jacobus bei der wachsenden Feindschaft der Juden gegen die Christen auch unter dem besten Bischof solche Zustände eintreten! Daß aber die Vorsteher der Gemeinde, an welche der Vf. schreibt, wirk-

*) Daß man dabei nicht mit Wieseler an den Tempel in Leontopolis denken kann, haben schon Delitzsch (in d. angeführten Abhandl.) und Lünem. (S. 27 ff.) gezeigt. —

**) Vgl. Hug, Einleitung i. d. Schr. d. N. T. II. §. 10. Tholuck, S. 73–79 in der 2ten und S. 109–117 in der 3ten Auflage seines Commentars. —

lich tadellos waren, zeigt 13, 17. — Das auffallende und schon von Lünemann (S. 172 Anm.) gerügte Argument, daß οἱ ἅγιοι Bezeichnung der jerusalemischen Christengemeinde sei, und daß daher 6, 10. die Leser ausdrücklich von derselben unterschieden würden, könnte man unter Hinweisung auf 13, 24. gegen Köstlin kehren! Der Einwurf endlich: die Theilnahme am Tempelcult wäre bei jerusalemischen Christen nicht zu tadeln gewesen, wird in §. 3 seine Erledigung finden. —

So setzen wir denn, unbeirrt durch die Einreden Köstlin's, mit den meisten Theologen älterer und neuerer Zeit palästinensische Leser voraus. Man könnte nun wohl auch an eine andere palästinensische Christengemeinde denken, als die jerusalemische (vgl. Act. 9, 31. 32. 36.). Aber die größte Wahrscheinlichkeit spricht unbestreitbar für die Annahme, daß der Brief zunächst an die jerusalemische Gemeinde gerichtet ist*). —

---

*) Die Ansicht Ebrard's (zu 5, 12. und S. 413 f.), daß der Brief nicht an die ganze Gemeinde, sondern an einen geschlossenen Kreis von Neophyten geschrieben sei, welche aus Angst vor der Exclusion vom Tempelcultus nahe daran gewesen, sich von dem Christenthume wieder zurückzuziehen, und deßhalb auf's Neue in Unterweisung genommen worden seien, können wir nicht für richtig und in unserem Briefe begründet halten. Die Hauptstelle, auf welche Ebrard sich beruft, 5, 12., schließt durchaus nicht aus, daß aus der Gemeinde, an welche der Brief gerichtet ist, auch Lehrer hervorgegangen waren, daß sie viele Lehrer unter sich hatte, und daß auch sonst noch manche Glieder derselben an dem Christenglauben treu festhielten und nicht νωθροί und νήπιοι genannt werden konnten. Vielmehr setzt der Brief gerade voraus, daß die Gemeinde viele treue ἡγούμενοι hatte (13, 17. 24.), und daß sich unter den Lesern auch manche fanden, welche ihre schwachen Brüder im Glauben stärken und vor dem Abfall bewahren konnten (vgl. z. B. 12, 12 f. 10, 24.). Ebenso wenig schließt jene Stelle aus, daß unter den Lesern einzelne, erst vor Kurzem gläubig Gewordene sich befinden konnten, auf welche das ὀφειλ. εἶναι διδ. διὰ τὸν χρόνον nicht anwendbar war. Denn der Vf. faßt eben nur den Gemeindebestand im Ganzen und Großen, wie er zu seiner Zeit war, in's

In Betreff der Abfassungszeit halten wir es mit fast allen Auslegern für unzweifelhaft, daß unser Brief einige Jahre vor der Zerstörung Jerusalems und zwar noch vor dem Ausbruch des jüdischen Krieges geschrieben ist. Die Ansicht Schwegler's (II. S. 309) Baur's und Planck's (a. a. O. S. 450), denen sich auffallenderweise der sonst so besonnene Schmid (II. S. 61) anschließt, daß der Brief nach der Zerstörung Jerusalems (nach Schwegler am Schlusse des ersten Jahrhunderts) geschrieben sei, ist schon durch die Bemerkung Ritschl's (1te Aufl. S. 264. Anm.) „daß der Argumentation des Briefes jeder Nerv fehlen und derselbe nur ein dialektisches Exercitium sein würde, wenn er nach dem Aufhören des levitischen Cultus geschrieben wäre" genügend widerlegt. — Die nähere Zeitbestimmung, welche zwischen den Jahren 62 bis 67 schwankt*), hat für unsern Zweck kein Interesse. Das Gleiche gilt auch von der Bestimmung des Absendungsortes. Am wahrscheinlichsten ist uns, daß der Brief zwischen 64 und 66 in Italien, jedoch wahrscheinlich nicht in Rom geschrieben ist**). —

Auge. Daß aber die große Mehrzahl der Glieder einer Gemeinde, welche früher so schöne Beweise ihres Glaubens gegeben hatte, wie sie 6, 10. und 10, 32 ff. erwähnt sind, wohl in der Folge so weit zurückkommen konnte, wie es in unserem Briefe vorausgesetzt ist, zeigt das Beispiel der galatischen Gemeinden (vgl. Gal. 1, 6. 3, 3. 4, 19. 5, 7.); und daß gerade die jerusalemische Gemeinde nach dem Tode des Jacobus leicht in einen so traurigen Zustand herabsinken konnte, bezeugt das, was wir aus dem Munde ihres Vorstehers, des Jacobus, etwa 6 oder 7 Jahre vor Abfassung unseres Briefes über sie hören (Act. 21, 20.). Vgl. auch Lünem. S. 25. Anm. und zu 5, 12. —

*) Ebrard: Ende des Jahrs 62; Lutterbeck (II. S. 102 f. vgl. S. 130): Frühsommer 63; De Wette: 62 oder 63—67; Tholuck: ungefähr 64; Wieseler (a. a. O. S. 518): Frühjahr bis Juli 64; Bleek und Lünem.: 65—67. —

**) Daß 13, 24. nicht, wie Bleek und Lünem. meinen, gegen die Abfassung in Italien spricht, hat Tholuck z. d. St. gezeigt. Einen Ort in Italien betrachten als Absendungsort Ebrard (zu 13, 24.), Lutterb. (II. S. 102 f.), Wieseler (S. 518), Tholuck (S. 120), Köstlin (Abhandl. 1854. S. 387). — Schwegler (II. S. 295 ff.) dagegen will beweisen, daß der Brief in Kleinasien geschrieben sein müsse, und Bleek (I. S. 436) denkt an Korinth oder Ephesus. —

§. 3.

Veranlassung, Zweck und Gedankengang des Briefes.

Es waren die Zustände der jerusalemischen Gemeinde, welche den Verfasser veranlaßten unsern Brief zu schreiben. Aus den Act. 21, 20. berichteten Worten des Jacobus und der Aeltesten dieser Gemeinde erfahren wir, daß sie aus vielen Myriaden gläubig gewordener Juden bestand, und daß diese alle Gesetzeseiferer waren. Der Rath, welchen Jacobus dem Apostel Paulus gibt, läßt uns schließen, daß sich ihr Gesetzeseifer besonders auch auf die durch das Gesetz vorgeschriebenen gottesdienstlichen Gebräuche bezog. Es kann uns daher nicht auffallend sein, daß die Leser unseres Briefes, wie in diesem offenbar vorausgesetzt ist, nicht nur fortwährend an dem Tempelcultus Theil nahmen (was ja auch die Apostel thaten), sondern auch eben so sehr als die ungläubigen Juden von dem levitischen Priesterthume und den gesetzlichen Opfern die Vermittlung der Sündenvergebung erwarteten. Es hatte dies theilweise in ihrer zähen Anhänglichkeit an das Alte, von den Vätern Ueberkommene seinen Grund; theilweise in ihrem Haften an dem Aeußerlichen und in die Augen Fallenden und in der Unfähigkeit in lebendigem Glauben an das Unsichtbare sich zu halten. Aber auch die zu Grund liegenden religiösen Motive dürfen wir nicht verkennen. Von der Heiligkeit und Unantastbarkeit des mosaischen Gesetzes waren diese Juden-Christen fest überzeugt; das Aufgeben irgend einer Satzung und namentlich der so wichtigen gottesdienstlichen Gebote war in ihren Augen eine frevelhafte Geringachtung des Gesetzes und des Gesetzgebers. — Sodann fühlten sie offenbar ein Bedürfniß nach Sündensühnung; aus Mangel an Erkenntniß der christlichen Wahrheit glaubten sie aber, daß dieses religiöse Grundbedürfniß durch nichts Anderes befriedigt werden könne, als durch die alttest. Opfer; hatte doch Gott dieselben gerade zu diesem Zwecke eingesetzt! Auch konnten sie bei ihrer Ansicht von dem Verhältniß des Christenthums zu dem Judenthum, nach

welcher das erstere nichts wesentlich Neues war, und Nichts ändern oder aufheben konnte, sondern nur die Erfüllung einiger Verheißungen brachte, gar nicht darauf kommen, die Sündensühnung in etwas Anderem zu suchen, als in den alttest. Opfern. „Der unermeßliche Gedanke, daß die ganze Schuldenlast der Menschheit in dem einzigen Opfer Jesu Christi getilgt ist" konnte bei ihnen nicht nur „seine Consequenzen noch nicht frei und ungehemmt entwickeln" *), sondern er mußte ihnen noch ganz fremd sein. Und ebenso wenig konnten sie etwas von dem Mittleramte Christi ahnen, da ja in den levitischen Priestern schon die von Gott bestellten Mittler zwischen ihm und den Menschen vorhanden waren. Dieser Mangel an christlicher Wahrheitserkenntniß war auf der einen Seite ein Grund ihres Festhaltens an dem levitischen Priesterthum und Opferdienste; und auf der andern Seite hatte dies Festhalten wieder zur Folge, daß ihnen die Erkenntniß der Bedeutung und Kraft des Opfers Christi und seines Mittleramtes immer mehr verschlossen und immer ferner gerückt wurde. —

Eine unmittelbare Folge davon war, daß sie an dem Kreuzestode Christi, dessen Bedeutung sie nicht erkannten, Anstoß nehmen mußten. Was sollte der Zweck dieser tiefen Erniedrigung des Messias, der Zweck seines Leidens und besonders seines so schmachvollen Todes sein, wenn doch die Sündensühnung in anderer Weise vollzogen wurde? So lange die Erwartung einer ganz nahe bevorstehenden glorreichen Wiederkunft des Auferstandenen in den judaisirenden Juden-Christen noch lebendig war, trat die tiefe Erniedrigung Christi dieser seiner bevorstehenden herrlichen Erscheinung gegenüber in den Schatten. War und blieb auch der Kreuzestod des Messias der großen Mehrheit der jerusalemischen Gemeinde etwas Unbegreifliches, so verhütete doch jene Erwartung, daß sie sich an demselben ärgerten. Jetzt aber hatte dieses Be-

*) J. Müller: Die evangelische Union, ihr Wesen und göttliches Recht. S. 75 f.

wahrungsmittel seine Kraft verloren. Eine Reihe von Jahren war hingegangen, und immer war Christus noch nicht wiedergekommen. Da wurde jene Erwartung immer schwächer und unlebendiger; das Auge der jerusalemischen Juden-Christen war nicht mehr so anhaltend auf die künftige Offenbarung der Herrlichkeit Christi gerichtet; sie waren des Wartens müde geworden, und ihre Hoffnung war durch Zweifel gelähmt. Damit trat aber auch die Schmach des Kreuzestodes Christi in den Vordergrund ihres Bewußtseins, und der alte Anstoß an demselben stellte sich bei ihnen in verstärkter Kraft wieder ein, so daß sie selbst in dem Glauben daran, daß Jesus von Nazareth der verheißene Messias sei, wankend wurden*). —

Nun traten auch noch Verfolgungen ein, welche sie von Seiten ihrer Volksgenossen um ihres christlichen Glaubens willen zu erdulden hatten (vgl. 12,4 ff.); zwar waren es keine blutigen Verfolgungen; ebensowenig bestanden dieselben darin, daß das Synedrium den großen Bann über die Christen aussprach, und ihnen dadurch den Zutritt zu den Vorhöfen des Tempels und die Betheiligung am Tempelgottesdienste verwehrte, oder gar den christlichen Cultus ausdrücklich untersagte und die Verweisung der Christen aus Jerusalem aussprach**). Doch war es gewiß eine natürliche Folge der wachsenden Feindseligkeit der Juden gegen die Christen, daß diese bei ihrer Theilnahme am Tempelcultus mancherlei zu erdulden hatten, daß ihre besonderen gottesdienstlichen Versammlungen nicht mehr so ungestört blieben, wie bisher, und daß der Besuch derselben öfters gefahrbringend sein konnte. Jedenfalls waren die Verfolgungen der Art, daß die Hebräer sie bei dem beklagenswerthen Zu-

*) Vgl. Bleek. II. S. 286 ff.

**) Diese Ansicht hat Thiersch: de epistola ad Hebraeos commentatio historica. Marburg, 1848, und etwas modificirt a. d. früher a. O. S. 188—197 zu begründen versucht, und auf Grund derselben unsern Brief als ein Trostschreiben betrachtet. Vgl. dagegen Delitzsch in d. a. Abhandl. und Lünem. S. 31.

stand ihres inneren Christenlebens nicht mit derselben standhaften, glaubensmuthigen Geduld ertragen konnten, mit welcher sie in früherer, besserer Zeit größere Leidenskämpfe siegreich bestanden hatten (vgl. 10, 32 ff.). —

So kam es, daß bei der großen Mehrheit der judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem eine sehr bedenkliche Neigung zum Abfall vom Christenthume und zur völligen Rückkehr zu dem Judenthume sich einstellte. —

Dieser traurige Zustand der Muttergemeinde des Juden-Christenthums, auf welche Aller Augen gerichtet waren, veranlaßte den Vf., unsern Brief an dieselbe zu richten. Sein Hauptzweck war, die drohende Gefahr abzuwenden, d. h. die Leser vor dem Rückfall in das Judenthum zu bewahren. Um diesen Zweck zu erreichen, waren, wie sich aus dem vorhin Gesagten ergibt, mancherlei Aufgaben zu lösen. Bloße Ermahnungen, Warnungen und Drohungen konnten nicht zum Ziele führen. Vielmehr mußte es sich der Vf. vor Allem angelegen sein lassen, die mangelhafte Erkenntniß der Leser über das Verhältniß des Christenthums zu dem Judenthume zu berichtigen. So lange sie noch jene geringe Vorstellung von dem neuen Bunde hatten, war auf Besserung der Gemeindezustände nicht zu hoffen.

Der neue Bund mußte ihnen in seiner Erhabenheit vor die Augen gestellt werden; sie mußten davon überzeugt werden, daß derselbe nicht blos Einiges zum alten Bunde hinzugefügt habe, sondern daß er ein wirklich neuer, selbständig neben dem alten stehender und über diesen hocherhabener, vorzüglicherer Bund Gottes mit den Menschen sei. Aber auch den Zusammenhang des alten und des neuen Bundes mußte der Vf. nachweisen, und namentlich zeigen, daß der alte Bund über sich selbst hinausweise, daß es also keine Geringachtung des göttlichen Gesetzes sei, wenn die Christen sich von den Institutionen des alten Bundes lossagten, daß vielmehr der alte Bund unbeschadet seines göttlichen Ursprungs dem neuen weichen müsse. — Ferner mußte er es als eine höchst wichtige Aufgabe ansehen, die Leser davon zu überzeugen, daß

der alte Bund in seinem Opfer- und Priesterinstitut nichts vor dem neuen voraus habe, und daß das Verlangen nach einer Sündensühnung in dem letzteren in viel höherer und vollkommener Weise befriedigt werde, indem Christus als der neutest. Hohepriester durch sein ein und für allemal dargebrachtes Sühnopfer das wirklich geleistet habe, und noch fortwährend leiste, was die levitischen Priester durch ihre zahlreichen Opfer nimmermehr leisten könnten. Er mußte zu diesem Zwecke den Blick der Leser von dem Sichtbaren und Irdischen hinweg auf das Unsichtbare und Himmlische hinlenken.

Es handelte sich hierbei nicht eigentlich um einen Kampf gegen Werkgerechtigkeit. Gewiß waren die Hebräer von dieser nicht frei; aber es war doch wenigstens ein Gefühl davon, daß sie der Sündenvergebung bedurften, in ihnen vorhanden; und wenn es auch diesem Gefühl an der rechten Lebendigkeit und Energie fehlte, so lag doch der Grund der drohenden Gefahr zunächst in etwas Anderem. Der Hauptirrthum der Hebräer betraf weniger die Lehre von dem subjectiven Rechtfertigungsmittel (Glauben oder Werke), als die Lehre von dem objectiven Grund der Sündenvergebung und Rechtfertigung. Ob man diesen in den alttest. Opfern oder in dem Werke Christi zu suchen habe, darum handelte es sich hauptsächlich. Es wäre daher in diesem Falle nicht einmal gerathen gewesen, auf jene zwischen dem Apostel Paulus und den Judaisten streitige Lehre näher einzugehen. Auch war zu erwarten, daß die Leser, wenn sie die ihnen in unserem Briefe dargebotene Belehrung über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes und namentlich über die Wirkungslosigkeit der alttest. Opfer und über das Hohepriesterthum und das Opfer Christi völlig erfaßten, von ihrer Werkgerechtigkeit geheilt würden *). —

*) Uebrigens stimmt das oben Bemerkte sehr gut zu der Annahme jerusalemischer Leser; denn die außerhalb Palästina's wohnenden Juden-Christen legten, gerade weil sie selten am Tempelcultus Antheil nehmen

Mit dem Nachweis, daß der Kreuzestod Christi ein wesentliches Moment des vollkommenen und ewig gültigen Opfers war, welches der neutest. Hohepriester zur Erwirkung der Sündenvergebung dargebracht hat, hatte der Vf. den Anstoß der Leser an demselben schon theilweise gehoben; er thut dies aber auch noch auf anderem Wege, indem er nämlich zeigt, daß die tiefe Erniedrigung, und besonders das Leiden und Sterben Christi seine Erhabenheit nicht zweifelhaft machen könne, da es für ihn selbst der ihm von Gott verordnete Weg zu seiner Herrlichkeit gewesen sei. — Endlich mußte der Vf. es sich auch angelegen sein lassen die Hoffnung der Leser neu zu beleben, und sie zu treuem, geduldigem Ausharren bis an's Ende zu ermuntern. — Die Absicht sie in ihren Trübsalen zu trösten hat er zwar auch; aber der Trost ist in seinem Briefe der Belehrung und Ermahnung durchaus untergeordnet, was auch dem oben geschilderten Zustand der Gemeinde allein entsprechend ist. —

So war der Vf. bemüht dadurch, daß er die verschiedenen Quellen der Neigung zum Rückfall in das Judenthum zu verstopfen suchte, seinen Hauptzweck zu erreichen und seinen Ermahnungen und Warnungen Eingang zu verschaffen. Sehen wir nun, wie er seine verschiedenen Aufgaben gelöst

---

konnten, auf die Beschneidung, die Sabbathfeier, die Beobachtung der Speisegesetze und andere, den Tempelcultus **nicht** betreffende Cärimonialgesetze ein noch größeres Gewicht, als die jerusalemischen; jenen lag also die eigentliche **Werkgerechtigkeit** viel näher, als diesen — Man braucht deßhalb das Stillschweigen des Vf's über die angegebenen Punkte nicht mit **Delitzsch** aus einer zarten Rücksicht auf die Urgemeinde, aber auch nicht mit **Köstlin** (Abhdl. 1854. S. 380) **daraus** zu erklären, daß der Vf. bei seinen Lesern das Festhalten an der Sitte der Beschneidung und der Sabbathfeier ganz unverfänglich fand. Zwar ist dies ganz richtig, aber **nur unter der Voraussetzung**, daß die Leser darin nicht ihre Rechtfertigung suchten; und in diesem Fall hätte auch der Apostel Paulus das Festhalten jüdischer Gebräuche an den Hebräern nicht getadelt. — Daß übrigens das oben erwähnte Stillschweigen **auch in der Geistesrichtung des Vf's** seinen Grund hat, werden wir am gehörigen Orte nachweisen. —

hat, indem wir einen Blick auf den Gedankengang unseres Briefes werfen. —

Drei Umstände machen es unmöglich den Hebrbrief in bestimmte, genau gegen einander abgegränzte Theile zu zerlegen. Erstlich sind in die dogmatischen Ausführungen überall Ermahnungen an die Leser eingeflochten; diese ruhen zwar gewöhnlich auf dem Grunde der vorangehenden lehrhaften Erörterungen, können aber doch nicht füglich als einen Theil mit denselben bildend betrachtet und behandelt werden; denn sie schließen theilweise selbst wieder dogmatische Belehrungen, welche andere Gegenstände betreffen, in sich, und theilweise könnten sie ebenso gut zu dem folgenden als zu dem vorangehenden dogmatischen Theile gerechnet werden. — Sodann gränzt der Vf. selbst die einzelnen Theile seines Briefes nicht scharf gegen einander ab, sondern leitet, wenn er einen Gegenstand genügend erörtert hat, den Leser fast unmerklich zur Betrachtung eines andern hinüber. — Und endlich sind einzelne Ausführungen über den Grundgedanken, die Erhabenheit des neuen Bundes über den alten, in fast alle dogmatischen Erörterungen hineingeflochten. — Wir müssen aus diesen Gründen auf eine Zerlegung des ganzen Briefes in bestimmte Abschnitte verzichten, und uns mit einer Angabe des vom Vf. eingeschlagenen Gedankengangs begnügen. Doch fällt das in die Augen, daß Cap. 1,1. — 3,6. von der Erhabenheit der Person Christi, des Vermittlers der neutest. Gottes-Offenbarung über die Vermittler der alttest. Offenbarung, Cap. 4,14. — 5,10. und Cap. 7 von der hohepriesterlichen Würde Christi und von seiner Erhabenheit über die alttest. Priester und Hohepriester, Cap. 8,1. — 10,18. von der Vorzüglichkeit seiner λειτουργία vor der der letzteren, und von Cap. 10,19. an fast nur noch von den subjectiven Bedingungen des Heilsbesitzes die Rede ist. —

Der Brief beginnt mit einer Gegenüberstellung der alt- und der neutest. Offenbarung Gottes und mit einer Schilderung der Erhabenheit des neutest. Offenbarungs-Mittlers

(1, 1—4.); hierdurch will der Vf. eine Vergleichung zwischen diesem und den alttest. Offenbarungs-Mittlern einleiten; diese Vergleichung stellt er an um die Leser sogleich von der Wahrheit des durch den ganzen Brief sich hindurchziehenden Grundgedankens, daß nämlich der neue Bund weit vorzüglicher und erhabener sei, als der alte, zu überzeugen. V. 4 leitet zu der ersten dieser Vergleichungen, der mit den übermenschlichen Vermittlern der alttest. Gottes-Offenbarung, mit den Engeln, über; dieser Vers enthält nämlich schon den Satz, dessen beide Glieder in den folgenden vv. 5—13 bewiesen werden. — Auf diesen Nachweis gründet der Vf. alsbald die Ermahnung, auf das gehörte neutest. Wort zu achten, und stützt dieselbe durch die Hinweisung darauf, daß die Geringachtung dieses Wortes noch viel sicherer gestraft werden müsse, als die Geringachtung des durch die Engel vermittelten Gotteswortes, da Gott nicht den Engeln, sondern dem Sohne „die zukünftige Welt" unterthan gemacht habe (2, 1–5.). Ein gegen den zuletzt (v. 5.) ausgesprochenen Gedanken sich erhebendes Bedenken, daß es nämlich schwer glaublich sei, daß nicht mehr die Engel, sondern der während seines Lebens so tief unter den Engeln stehende, dem Leiden und dem schmachvollsten Tode unterworfene Jesus in der zukünftigen Welt die Herrschaft übe, widerlegt der Vf. durch eine alttest. Weissagung und durch den Nachweis der Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens Christi und der Bedeutung desselben für Christum selbst und für das Volk Gottes (2, 6—18.). — Durch eine auf die beiden vorigen Capitel gegründete Ermahnung knüpft der Vf. dann den Nachweis der Erhabenheit Christi über den größten menschlichen Vermittler der alttest. Gottesoffenbarung, über Moses, an (3, 1—6.). — Hier am Ende der Entwicklung des ersten Hauptgedankens angelangt, nimmt er von dem zuletzt (3, 6.) ausgesprochenen Gedanken, daß zum Hause Gottes nur die gehören, welche die freudige Zuversicht und den Ruhm der Hoffnung sich bewahren, Veranlassung eine längere Ermahnungsrede an die Leser zu richten. Sie besteht in der

Auslegung und Anwendung der Stelle Ps. 95, 7—11, schließt aber auch eine dogmatische Ausführung über die in diesem Psalmworte erwähnte „Ruhe Gottes" in sich, und wird zuletzt in einer andern durch diese dogmatische Ausführung herbeigeführten Form wiederholt (4, 11.), und durch die Hinweisung auf die richtende und strafende Kraft des Wortes Gottes und auf die Allwissenheit Gottes selbst begründet (3, 7. — 4, 13.). —

An jene Ermahnung knüpft sich die damit unmittelbar gegebene, weitere Ermahnung am Bekenntnisse der neutest. Wahrheit festzuhalten, und mit freudiger Zuversicht dem Throne der Gnade zu nahen, an (4, 14—16.). Der Vf. stützt dieselbe aber auch durch einen Rückblick auf das, was er früher in der Kürze über das Hohepriesterthum Christi (2, 17 f. — 3. 1.) und über die Erhabenheit seiner Person (Cap. 1. 2, 5—9. 3, 1—6.) gesagt hatte *); und so bildet diese Ermahnung zugleich den Uebergang zu der nun folgenden ausführlichen Erörterung über das Hohepriesterthum Christi. —

In dieser weist denn der Vf. zuerst nach, daß er guten Grund habe **) von einem Hohepriesterthum Christi zu reden, da die beiden zur Uebernahme des Hohepriesteramtes wesentlichen Erfordernisse bei ihm vorhanden seien (5, 1—10.). Hierbei hatte der Vf. das Wort des Ps. 110, nach welchem der Messias ein Priester nach der Weise Melchisedeks sein sollte, benützt; und gerade auf Grund dieses Psalmwortes wollte er die Erhabenheit Christi, des neutest. Hohepriesters, über die levitischen Priester und Hohepriester nachweisen. Aber schon im Begriff dies zu thun, schiebt er im Hinblick auf den traurigen Zustand der Leser eine zweite längere Ermahnungsrede ein, nach welcher er mittelst einer ebenso geschickten als ungesucht sich darbietenden Wendung zu dem in

*) Das οὖν gehört also zu der Ermahnung und zu ihrer Motivirung. Vgl. Hofmann. II. S. 44. —

**) Hofmann und Delitzsch beziehen das γάρ in 5, 1. nur auf 4, 16.; aber der Inhalt von 5, 1—10. zeigt, daß es sich auf 4, 14—16. bezieht, und daß der Vf. besonders 4, 14. 15. im Sinne hat.

5, 11. verlassenen Gegenstande seiner Erörterung wieder zurücklenkt (5, 11. — 6, 20.). —

Nun beweist er nämlich theils aus den angegebenen Psalmworten, theils durch die Erinnerung an zwei Eigenschaften, welche Christum vor allen Menschen auszeichnen, die Erhabenheit des neutest. Hohepriesters, der der Priester nach der Weise Melchisedeks ist, über die alttest. Priester und Hohepriester; zugleich zieht er einige Folgerungen in Beziehung auf die Aufhebung des alttest. Priesterthums, die Umgestaltung des Gesetzes und die Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten (Cap. 7).

Sodann geht er dazu über, die Vorzüglichkeit der Amtsverrichtungen Christi vor denen der levitischen Hohepriester zu erörtern; was jene vor diesen auszeichnet, ist zunächst das, daß sie nicht in dem abbildlichen Heiligthume, sondern im Himmel selbst von Christo vollzogen werden, sodann daß ihr Character dem Character des neuen Bundes entspricht, welcher auf bessere Verheißungen gegründet ist, als der alte Bund. — Als Beleg für die Mangelhaftigkeit des alten Bundes und den vorzüglichern Character des neuen führt der Vf. die Stelle Jer. 31, 31—34. an, und folgert aus derselben, daß der alte Bund dem neuen weichen müsse, so daß er also auch in dieser Erörterung wieder auf den Grundgedanken seines Briefes zurückkommt (Cap. 8). — Hiermit war die Vorzüglichkeit der λειτουργία Christi vor der der alttest. Hohepriester erst im Allgemeinen erwiesen; nun aber vergleicht der Vf. beide näher mit einander. Er schildert die Amtswirksamkeit der alttest. Hohepriester als eine unvollkommene und ihren Zweck nicht erreichende (9, 1—10.) und stellt derselben das ein und für allemal vollbrachte, vollkommene und ewig wirkungskräftige hohepriesterliche Werk Christi gegenüber (9, 11—14.). Nur sofern Christus dieses vollkommene hohepriesterliche Werk vollbracht und das wahre Opfer dargebracht hat, konnte er der Mittler des neuen Bundes sein; denn sein Tod war nothwendig, wenn die neutest. Verheißungen in Kraft treten sollten; ebenso mußte ja auch der alte Bund durch ein Bundesopfer eingeweiht werden

(9, 15—22.). Wenn hierzu Thieropfer erforderlich waren, so mußte Christus, der nicht in das irdische Heiligthum, sondern in den Himmel selbst einging, ein besseres Opfer darbringen (9, 23 f.). Daß er dieses Opfer wiederhole, wie die alttest. Hohepriester ihre Opfer wiederholen müssen, ist ganz undenkbar (9, 25—28.); es bedarf aber auch wegen der Allgenugsamkeit dieses ein und für allemal dargebrachten Opfers keiner wiederholten Opferdarbringung, und aus demselben Grunde sind auch alle andern Sühnopfer überflüssig geworden (10, 1—18.). —

Nachdem der Vf. so den dogmatischen Grund zu seinen Ermahnungen an die Leser vollends gelegt hat, wendet er sich in einer längeren paränetischen Ansprache an dieselben. Er ermahnt sie, ihr Christenvorrecht zu Gott zu nahen zu gebrauchen, am Bekenntniß der Hoffnung festzuhalten, einander zu allem Guten zu vermahnen, und die Christenversammlungen nicht zu verlassen (10, 19—25.). Er hält ihnen dann mit großem Ernste die schweren Folgen des Abfalls von Christo vor (10, 26—31.), erinnert sie an ihren in früheren Verfolgungen bewiesenen Glaubensmuth und ermahnt sie auch jetzt ihre freudige Zuversicht festzuhalten und sich standhaft zu beweisen, damit sie bei dem nahe bevorstehenden Kommen Christi zum Gericht als Gläubige der Erfüllung der Verheißungen theilhaftig würden (10, 32—39.). — Um sie dazu zu ermuntern, stellt er ihnen nach einer Begriffsbestimmung des Glaubens eine ganze Reihe von Glaubensvorbildern aus der Zahl der alttest. Frommen vor Augen (Cap. 11), ermahnt sie nach dem Vorbild dieser Glaubenszeugen und im Hinblick auf das höchste Glaubensvorbild, welches sie an Christo selbst hätten, in Standhaftigkeit den ihnen verordneten Kampf zu bestehen (12, 1—3.), zumal da derselbe noch kein blutiger Kampf sei, und da sie den Trost hätten, daß die Züchtigungen, mit welchen Gott sie heimsuche, nur ein Beweis ihrer Kindschaft und der Vaterliebe Gottes seien, welcher sie durch Leiden erziehen und zur Heiligkeit führen wolle (12, 4—11.). Darum sollten sie sich

ermannen, nach Frieden und nach der Heiligung trachten und vor Allem einer den andern vor dem ansteckenden und des christlichen Heiles beraubenden Abfalle zu bewahren suchen (12, 12—17.). Die letztere Ermahnung begründet der Vf. wieder durch eine Gegenüberstellung des alten und des viel besseren neuen Bundes (12, 18—24.); und schließt dann mit der Ermahnung, die Leser sollten sich vor Abkehr von der neutest. Offenbarung Gottes hüten, dagegen für die Theilnahme an dem ewigen Reiche Christi Gott dankbar sein und ihm mit Scheu und Ehrfurcht dienen (12, 25—29.). —

Cap. 13 enthält noch einzelne meist nicht näher zusammenhängende Ermahnungen (v. 1—8. 17.); sodann eine Warnung vor fremdartigen Lehren, eine daran sich anschließende Nachweisung, daß wer noch an den alttest. Gottesdienst sich halte, nach den diesem geltenden Satzungen keinen Theil an Christo habe, und die darauf gegründete Ermahnung, aus dem Verbande der alttest. Gemeinde herauszutreten und statt der Thieropfer die neutest. Opfer des Lobes und der Wohlthätigkeit darzubringen (v. 9—16); endlich eine Aufforderung zur Fürbitte für den Vf., einen Segenswunsch mit angehängter Doxologie, eine Bitte um freundliche Aufnahme des Briefes, eine Mittheilung über das Schicksal des Timotheus und über den Entschluß des Vf's, die Empfänger des Briefes bald zu besuchen, die Bitte um Ausrichtung und die Bestellung aufgetragener Grüße und zuletzt den Schlußsegenswunsch.*)

§. 4.
Die Grundanschauung und die Gliederung des Lehrbegriffs.

Es fragt sich nun, in welcher Weise wir den in unserem Briefe enthaltenen Lehrstoff einzutheilen und anzuordnen haben. Daß es sehr verkehrt wäre, wenn wir die einzelnen Lehren in das Fachwerk des kirchlichen oder irgend eines modernen

---

*) Der Gedankengang der wichtigsten Capitel unseres Briefes, der hier nur angedeutet werden konnte, wird später näher aufgezeigt werden. —

dogmatischen Systems einregistriren wollten, versteht sich von selbst. Schon in der Eintheilung und Anordnung des Lehrstoffs muß die Eigenthümlichkeit unseres Lehrbegriffs erkennbar sein, d. h. die Ordnung, in welcher wir die von dem Vf. behandelten Hauptstücke der christlichen Lehre in unserer Darstellung auf einander folgen lassen, darf keine willkürliche, sondern muß die in der Gliederung des Lehrorganismus objectiv gegebene sein. —

Um diese Gliederung unseres Lehrbegriffs darlegen zu können, müssen wir hier in der Kürze die religiöse Grundanschauung unseres Vf's in ihren allgemeinsten Umrissen skizziren; wir können jedoch den Beweis für die Richtigkeit unserer Zeichnung an dieser Stelle noch nicht führen, da wir sonst der Darstellung selbst vorgreifen müßten. Die religiöse Grundanschauung des Vf's wurzelt in der alttest. Idee des Bundes zwischen Gott und dem von ihm erwählten Volke. Sowohl den Mosaismus, als das Christenthum stellt er unter den Gesichtspunkt dieser Idee, betrachtet sie also als zwei von Gott aufgerichtete Bündnisse. Auch in anderen neutest. Schriften finden wir bekanntlich diese Betrachtungsweise. Aber in keinem anderen neutest. Lehrbegriffe hat dieselbe eine so fundamentale, umfassende und alle einzelnen Lehranschauungen beherrschende und bestimmende Bedeutung, wie dieß in dem unsrigen der Fall ist. — Doch haben wir erst eine noch ganz unbestimmte Vorstellung von der Grundanschauung des Vf's, wenn wir wissen: das Christenthum ist in seinen Augen ein zweiter von Gott aufgerichteter Bund. Wir müssen näher zusehen, welche Vorstellung er mit dem Begriff eines Bundes zwischen Gott und dem von ihm erwählten Volke verbindet. — Der Zweck, welchen Gott bei der Aufrichtung des Bundes vor Augen hat, ist die Erfüllung des Wortes: „ich werde ihr Gott und sie werden mein Volk sein." Das letzte Ziel (τέλος), zu welchem das in den Bund Gottes aufgenommene Volk gelangen soll, ist hiernach das Leben in der unmittelbarsten und vollkommensten Gemeinschaft mit Gott. Der Beginn eines solchen Lebens ist

die Vollendung (τελείωσις) des Bundesvolks und jedes einzelnen Bundesgliedes. — Die Erreichung dieses Zieles muß natürlich zuerst und hauptsächlich Gottes eigenes Werk sein; doch ist sie auch durch das Verhalten des Bundesvolks bedingt. — Das Thun Gottes ist nun ein zweifaches; es besteht nämlich in einer Offenbarung und in der Errichtung einer Versöhnungsanstalt. Mit der Offenbarung beginnt die Thätigkeit Gottes; in derselben macht Gott dem von ihm erwählten Volke die Gnadenabsichten kund, welche er durch die Bundschließung an demselben verwirklichen will. Dies geschieht in von ihm gegebenen Verheißungen. Diese Verheißungen sind also als Ausdruck der göttlichen Gnadenabsichten die Grundlage des errichteten Bündnisses. Aber auch die Forderungen, in deren Erfüllung das die Erreichung des Zieles bedingende, rechte Verhalten des Bundesvolkes besteht, thut Gott diesem in seiner Offenbarung kund. — Nun ist aber das von Gott erwählte Volk ein sündiges Volk; und Sünder können unmöglich mit dem heiligen Gott in Gemeinschaft treten, bevor sie durch Sühnung ihrer Sünden Vergebung erlangt haben. Ohne eine Sühnungs- und Versöhnungsanstalt kann also das erwählte Volk weder das ihm in Aussicht gestellte Ziel erreichen (zur τελείωσις gelangen) noch überhaupt in einen Bund mit Gott eintreten. Ohne eine solche von Gott getroffene Veranstaltung würde ihm die Offenbarung nichts nützen; die ihm gegebenen Verheißungen könnten nicht in Kraft treten; es bliebe durch seine Sünden von Gott geschieden. Darum sind in den Augen des Vf's die zur Erlangung der Sündenvergebung getroffenen Veranstaltungen Gottes die große Hauptsache, von welcher der Character des ganzen Bundes abhängt; nach ihrer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit bemißt sich die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des ganzen Bundes; denn von ihrer Beschaffenheit und Wirkungskräftigkeit hängt es hauptsächlich ab, ob der letzte Zweck der Bundesschließung wirklich erreicht wird und erreicht werden kann, oder nicht. — Zur Sünden-

sühnung ist aber ein Priester, der das sündige Volk vor Gott vertreten kann, und ein Opfer, welches von ihm für die Sünden des Volkes Gott dargebracht wird, erforderlich. Die Sühnungs- und Versöhnungsanstalt besteht also aus einem Priester- und aus einem Opferinstitut. Dies Priester- und Opferinstitut muß nach dem Bisherigen in der Vorstellung, welche unser Vf. von einem Bunde Gottes mit dem erwählten Volke hat, die hervorragendste Stellung einnehmen; und die Lehre von dem neutest. Priester- und Opferinstitut bildet daher den Mittel- und Höhepunkt seines ganzen Lehrbegriffs. — Gerade diese centrale Stellung, welche die aus Priesterthum und Opferinstitut bestehende Versöhnungsanstalt in der Vorstellung des Vf's von dem Bunde Gottes einnimmt, ist das, was für seine religiöse Gesammtanschauung am bezeichnendsten ist, und seinem ganzen Lehrbegriff einen durchaus eigenthümlichen Character aufprägt. Das Christenthum ist in demselben als ein zweiter, von Gott aufgerichteter Bund dargestellt, der auch, wie der erste Bund, sein Priesterthum und sein Opferinstitut hat. —

Nachdem wir nun die Grundanschauung des Vf's kennen gelernt haben, wird es uns nicht schwer sein die einzelnen Gedankenkreise, von denen noch dazu in unserem Briefe selbst fast ein jeder seine besondere Darstellung gefunden hat, gegen einander abzugränzen, ihr gegenseitiges Verhältniß zu erkennen und so von der Gliederung des uns vorliegenden Lehrorganismus eine klare und richtige Anschauung zu gewinnen. — Der Grundgedanke des Vf's ist die Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten. Das bedarf wohl keines Beweises. Schon ein flüchtiges Lesen unseres Briefes oder ein Rückblick auf seinen vorhin dargelegten Gedankenzusammenhang überzeugt davon. Der Vf. hat ja in mannigfachen Wendungen diesen Grundgedanken wiederholt und ihn von verschiedenen Gesichtspunkten aus in's Licht gestellt (vgl. 1, 1. 2, 2 f. 7, 11—22. 8, 6. 7—13. 10, 28 f. 11, 39 f. 12, 18—24. 25 ff.); und Alles, was er von der

Erhabenheit Christi über die Engel und über Moses, von seiner Erhabenheit über die alttest. Priester und Hohepriester und von der Vorzüglichkeit seines Opfers vor den alttest. sagt, ist offenbar eine Ausführung und Begründung jenes Grundgedankens. Der den letzteren in sich schließende erste und umfassenste Gedankenkreis hat also das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes zu seinem Gegenstande. — Aus dem, was wir oben über die religiöse Grundanschauung des Vf's gesagt haben, geht nun hervor, daß die nähere Ausführung und Begründung des Grundgedankens hauptsächlich in dem Nachweis bestehen mußte, einmal daß die neutest. Offenbarung über die alttest. erhaben sei, und sodann daß die neutest. Versöhnungsanstalt die alttest. an Vollkommenheit und Wirkungskräftigkeit weit übertreffe. Zwei Gedankenkreise, von denen der eine die Vollkommenheit der neutest. Gottesoffenbarung, oder — was nach der Anschauung unseres Vf's wesentlich dasselbe ist — die Erhabenheit der Person des neutest. Offenbarungsmittlers, der andere aber die Vollkommenheit der im neuen Bunde vorhandenen Versöhnungsanstalt zum Inhalte hat, bilden also die Stützen des Grundgedankens. Allerdings sind sie beide in jenem ersten Gedankenkreise mit enthalten, treten demselben aber auch vermöge der ihnen zukommenden großen Bedeutung als zwei weitere, in sich abgeschlossene Gedankenkreise selbständig zur Seite. In unserem Briefe ist der eine in 1, 1. — 3, 6. und der andere in 4, 14. — 10, 18. entwickelt. Daß der dritte, die neutest. Versöhnungsanstalt betreffende den Kern des ganzen Lehrbegriffs bildet, ist schon oben bemerkt worden. — Wir hätten aber keinen vollständigen, die Gesammtanschauung des Vf's in allen wesentlichen Zügen darstellenden Lehrorganismus vor uns, wenn nicht zu jenen drei Gedankenkreisen noch ein vierter hinzukäme. Der neue Bund ist von Gott geschlossen, der neutest. Offenbarungsmittler von Gott gesandt, und die neutest. Versöhnungsanstalt von Gott errichtet worden. Die drei ersten Gedankenkreise beziehen sich also nur auf das, was

Gott gethan hat, damit die Absicht, welche er in der Aufrichtung des neuen Bundes verwirklichen wollte, erreicht werde. Der Vf. faßt in denselben nur die eine, allerdings aber ungleich wichtigste Seite der Verwirklichung des Wortes: „ich werde ihr Gott und sie werden mein Volk sein," in's Auge. — Da aber die Verwirklichung dieses Wortes auch durch das Verhalten des Bundesvolkes bedingt ist, und da der Zustand, in welchem dieses sich befindet und dereinst befinden wird, das Resultat und das Ziel des göttlichen Thuns ist, so muß der Vf. seinen Blick auch auf das Bundesvolk richten. Er muß zeigen, an welche Bedingungen Gott von vornherein die Aufnahme in das Bundesverhältniß geknüpft hat; muß darstellen, wie sich vermöge jenes göttlichen Thuns und besonders vermöge der Errichtung der vollkommenen Versöhnungsanstalt das Leben der in das Bundesverhältniß Aufgenommenen gestaltet hat; er muß die Verpflichtungen namhaft machen, deren Erfüllung das Gelangen der Bundesglieder zu dem in Aussicht gestellten Ziele bedingt; und er muß endlich auch den Zustand schildern, dessen sich das Bundesvolk nach Erreichung dieses Zieles erfreuen wird. Hierin besteht der Inhalt des vierten und letzten Gedankenkreises. Wir sagen: „des vierten und letzten;" denn nach dem, was oben über die religiöse Grundanschauung des Vf's bemerkt worden ist, müssen diese vier Gedankenkreise als eine vollständige und in sich abgeschlossene Darstellung seiner Gesammtanschauung von der christlichen Wahrheit betrachtet werden. Wir haben in diesem viergliedrigen Lehrorganismus ein von dem Standpunkte jener religiösen Grundanschauung aus aufgenommenes fertiges Bild der christlichen Wahrheit vor uns, in welchem wir keinen wesentlichen Zug vermissen. — Der dem vierten Gedankenkreis angehörige Lehrstoff ist fast durchaus in den vorwiegend paränetisch gehaltenen Abschnitten des Briefes enthalten. —

Nun ist unserer Darstellung des Lehrbegriffs des Hebrbriefes die Eintheilung und Anordnung des Lehrstoffs vorge-

zeichnet. Dieselbe muß in vier Theile zerfallen; der erste muß das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes, der zweite die Person des neutest. Offenbarungsmittlers, der dritte die neutest. Versöhnungsanstalt und der vierte die Verpflichtungen und den gegenwärtigen und zukünftigen Zustand des neutest. Bundesvolkes oder — um einen kurzen Ausdruck zu gebrauchen — das neutest. Bundesvolk zu seinem Gegenstande haben. — Die gelegentlichen theologischen, kosmologischen, anthropologischen und hamartologischen Aussagen des Vf's haben wir dagegen nur ebenso gelegentlich zu Anfang des ersten und des vierten Theiles, wo sie sich am schicklichsten einfügen lassen, zu erörtern. —

Unsere Hauptaufgabe ist die möglichst objective Darstellung der Lehre unseres Briefes. Wir dürfen uns jedoch der weiteren Aufgabe unsern Lehrbegriff mit anderen, verwandten Lehrbegriffen im Einzelnen zu vergleichen nicht entschlagen, da die Eigenthümlichkeit der ersteren erst durch eine solche Vergleichung recht in's Licht gestellt werden kann. Wir halten es aber für das Zweckmäßigste diese Vergleichung immer erst nach der vollständigen Entwicklung eines der vier Gedankenkreise in einem besonderen Abschnitte anzustellen. Welche Lehrbegriffe dabei besonders berücksichtigt werden müssen, ist schon am Schlusse von §. 1 angedeutet worden. Wir bemerken nur noch, daß, da wir es mit der Schrift eines noch dazu unbekannten Apostelschülers zu thun haben, ein Nachweis darüber, daß die in unserem Briefe entwickelten eigenthümlichen Anschauungen ihre Keime in den Worten Jesu Christi haben, nicht überflüssig sein wird.

Erster Haupttheil.

Der alte und der neue Bund.

Unsere erste Aufgabe ist die Darstellung der Lehre des Vf's über das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes. Doch ist gleich hier der geeignetste Ort um das, was unser Brief von Gott und von der Welt lehrt, in der Kürze zusammenzustellen. —

§. 5.

Die Lehre von Gott und der Welt.

Köstlin bemerkt (S. 389), das Charatceristische in der Gottesidee unseres Briefes sei das, „daß die Mächtigkeit, die ebenso innerlich kräftige als nach außen gewaltig sich bethätigende Intensität im Wesen Gottes überhaupt sowohl als in seinen einzelnen Eigenschaften das Hervorstechendste ist." Diese Bemerkung ist vollkommen richtig; die Hauptbegriffe, welche die Gottesidee unseres Briefes konstituiren, sind nämlich: allmächtige Kraft, erhabene Majestät, Gerechtigkeit und unwandelbare Treue; die Vorstellung der gewaltig sich bethätigenden „Mächtigkeit" Gottes tritt aber meist in den Vordergrund des Gottesbewußtseins des Vf's. Davon werden wir uns überzeugen, wenn wir seine verschiedenen, jedoch immer nur gelegentlichen Aussagen über das Wesen und die Eigenschaften Gottes in's Auge fassen. —

Unser Brief unterscheidet zwischen der ὑπόστασις und der δόξα Gottes, d. i. zwischen dem Wesen Gottes in seiner

eigenen inneren Bestimmtheit und seiner offenbar werdenden Wesensherrlichkeit (vgl. 1, 3.). Es ist in der Natur der Sache begründet, daß nur im Hinblick auf die letztere von Gott weiter gesprochen wird. — Da ist denn Gott der Höchste, Größte und Mächtigste; es gibt keinen Größeren, bei welchem er schwören könnte; er kann nur bei sich selbst schwören (6, 13.). Von ihm hängt Alles was außer ihm ist ab; Alles was durch den Sohn Gottes, oder durch Menschen, oder durch irgend welche kreatürliche Kraft gewirkt wird, hat man in letzter Beziehung auf die allmächtige Kraft Gottes zurückzuführen, (πᾶς γὰρ οἶκος κατασκευάζεται ὑπό τινός, ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας θεός. 3, 4.). Er ist der Urheber und das letzte Ziel von Allem was ist und geschieht; durch ihn und um seinetwillen hat Alles sein Dasein und seine Geschichte; Alles muß zur Erfüllung seines Willens und zu seiner Verherrlichung dienen (δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα 2, 10.) *). Er ist der welcher vom Tode zu erretten vermag (vgl. τὸν δυνάμενον; 5, 7.); ja seine allmächtige Kraft kann auch von den Todten wiedererwecken (11, 19: δυνατός; vgl. 13, 20.). — Seine Kraft wirkt die die Predigt des Evangeliums begleitenden und beglaubigenden Wunder und Zeichen; die mannigfaltigen Wunderkräfte sind von ihm in die Gläubigen gelegt; nach seinem freien Willen hat er ihnen die Geistesgaben zugetheilt (2, 4.). Er setzt sie in Stand, seinen Willen zu thun; ja er selbst ist es, der in ihnen wirkt, was vor ihm wohlgefällig ist (13, 21.); daher ist auch die Vollführung guter Vorsätze durchaus von ihm abhängig (6, 3.). — In dieser fortwährenden, auf Alles sich erstreckenden und Alles vermögenden Wirksamkeit Gottes bethätigt sich seine **innere Lebenskraft;** es offenbart sich darin, daß er „lauter Leben, lauter Kraft und That," daß er der lebendige Gott ist (θεὸς ζῶν 9, 14.

*) Die Vorstellung, daß auch die Sünde ihren letzten Grund in Gott habe, darf man aber natürlich aus solchen Aussprüchen nicht folgern. —

12,22. 3,12. 10,31.). — Weil der allmächtige Gott unbedingt und unbeschränkt über die von ihm selbst geschaffene Welt verfügt, und diese ganz und gar von seinem mächtigen Willen abhängig ist, so heißt er schlechthin *ὁ κύριος* (8,2. vgl. 8,8.10.11. 10,16.30. 12,6.14. 13,6.).

Nächst der Vorstellung der in Gott in größter Intensität vorhandenen und nach außen fortwährend sich bethätigenden allmächtigen Lebenskraft ist die Vorstellung der über alles Irdische hoch hinausragenden Erhabenheit ein besonders hervortretendes Moment der Gottesidee unseres Vf's. Zweimal gebraucht er statt des einfachen Gottesnamens das Abstractum *μεγαλωσύνη*, um die Fülle der Herrlichkeit und die Größe der Hoheit Gottes stärker, als es durch ein Concretum hätte geschehen können, auszudrücken (vgl. 1,3. 8,1.). Gott ist ihm der Inbegriff aller Majestät und Erhabenheit. — Er hat seinen Thron (vgl. 4,16. 8,1. 12,2.). in der Höhe (*ἐν ὑψηλοῖς*) d. i. im Himmel (*ἐν τοῖς οὐρανοῖς*; vgl. 1,3. 8,1. 9,24.); seine himmlische Wohnung (*ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ* 10,21.) heißt *τὰ ἐπουράνια* (8,5. 9,23.) oder *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (9,23), ferner im Gegensatz gegen das irdische Heiligthum mit seinem Heiligen und Allerheiligsten *τὰ ἅγια τὰ ἀληθινά* (8,2. 9,8.12.24. 10,19.) und *ἡ σκηνὴ ἡ ἀληθινὴ ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος οὐκ ἄνθρωπος* (8,2.) und schon das himmlische Vorzelt der eigentlichen Gotteswohnung wird *ἡ μείζων καὶ τελειοτέρα σκηνὴ οὐ χειροποίητος, τοῦτ' ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως* genannt (9,11); vgl. auch noch 11,10.16. 12,22. — Die ganze himmlische Gotteswohnung gehört also nicht dieser irdisch kreatürlichen Welt an; sie ist nichts Tastbares (vgl. 12,18.). Ja obschon Gott seine Wohnung im Himmel hat, so ist doch er selbst über alle Himmel erhaben (vgl. 4,14. 7,26., wo dies von dem zur Rechten Gottes erhöhten Christus gesagt ist). — Das Irdisch-Kreatürliche ist das Sichtbare; das Himmlische und Göttliche ist das Unsichtbare. So wird das Wort Gottes als etwas Unsichtbares den *φαινόμενα* und dem *βλεπόμενον* d. i. dem Inbe-

griff der sichtbaren Welt gegenübergestellt (vgl. 11,3.). Besonders aber heißt Gott selbst ὁ ἀόρατος (11,27.). — Umgeben ist Gott von den Schaaren der Engel, welche als λειτουργικὰ πνεύματα *) die Befehle des Erhabenen erwarten, und zur Vollstreckung derselben ausgesendet werden (1,14.); selbst in Elemente werden sie von der allmächtigen Kraft Gottes verwandelt um als solche seinen Willen auszuführen (1,7.). — Diese dienstbaren Geister, vor allem aber der Sohn vermitteln die auf die Welt bezüglichen Thätigkeiten des über diese unendlich erhabenen Gottes. — Mit der metaphysischen Erhabenheit Gottes ist die ethische Erhabenheit, die ihm eigene ἁγιότης (12,10.) eng verbunden **). — In seiner Erhabenheit ist Gott unnahbar gewesen (vgl. z. B. 9,8. 12,18 ff.), bis der neutest. Hohepriester durch die von ihm vollbrachte Sündensühnung den Zugang zum himmlischen Allerheiligsten eröffnete. —

Das dritte Hauptmoment der Gottesidee unseres Briefes ist die Vorstellung der göttlichen Gerechtigkeit, namentlich der Strafgerechtigkeit; in den hier anzuführenden Aussagen tritt das Bewußtsein der allgewaltigen Energie Gottes besonders mächtig hervor. Der Gott Aller ist der κριτής (12,23. 10,30.); vor ihm, mit dem wir es zu thun haben, ist keine Kreatur verborgen, sondern Alles ist blos und aufgedeckt vor seinen Augen (4,13.); er zürnt den in Unglauben und Ungehorsam Verharrenden, und läßt seine Gerichte über sie ergehen (vgl. 3,10.11.17. 4,3.); ohne Erbarmen (χωρὶς οἰκτιρμῶν 10,28.) spricht er das Straf-

---

*) Auch Philo nennt die Engel ἄγγελοι λειτουργοί; vgl. de humanit. p. 700. — Doch gehört der Name von Hause aus dem palästinensischen Judenthume an. In den Targumim, im Talmud und bei den Rabbinen heißen die Engel nämlich sehr oft: מַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת.

**) Vgl. den engen Zusammenhang der ethischen und metaphysischen Prädicate Christi in 7,26. —

urtheil über sie (10, 29.); und da er der lebendige Gott ist, so bethätigt sich dann seine Strafgerechtigkeit mit furchtbarer Energie; es ist schrecklich in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen (10, 31.); den von Christo wieder Abgefallenen bleibt nur eine unaussprechlich furchtbare Erwartung des Gerichtes und der Grimm des Feuers, welches die Widersacher verzehren wird (10, 27.). Denn Gott ist ein verzehrendes Feuer (12, 29.), weßhalb wir ihm nur mit ehrerbietiger Scheu und Furcht nahen dürfen (12, 28. vgl. noch 2, 3. 6, 8. 13, 4.). —

Aber auch der allgemeinere biblische Begriff der Gerechtigkeit Gottes fehlt in unserem Briefe nicht. Gott beweist sich als gerecht, nicht nur wenn er Fluch und Strafe verhängt über die welche trotz der empfangenen Gnadengaben arge Früchte bringen, sondern auch wenn er diejenigen, welche gute Früchte gebracht haben, dafür weiter segnet (vgl. 6, 7 f.). Er kann es nicht vergessen, daß die Leser des Briefes ihren Glauben in einer gottseligen Handlungsweise und besonders in Werken der Liebe bethätigt haben; denn er ist nicht ungerecht (*οὐ γὰρ ἄδικος ὁ θεός*); nach einer in seinem Wesen und Willen gegründeten Nothwendigkeit muß er dies Verhalten dadurch belohnen, daß er auch ferner das Seine thut um sie im Besitze des Heiles zu erhalten (6, 10. vgl. v. 9.). Die sichere Erwartung, daß Gott nach seiner Gerechtigkeit denen die ihn suchen ein Lohnspender wird, betrachtet der Vf. als ein wesentliches Moment des Glaubens an Gott (11, 6. 26.). —

In diesem allgemeineren Begriff der *δικαιοσύνη*, der sowohl die göttliche *ὀργή* als die göttliche *χάρις* in sich schließt, ist das vierte Hauptmoment der Gottesidee unseres Vf's., die unwandelbare Treue schon enthalten. Es hängt mit seinem Glaubensbegriff und mit dem Zweck seines Briefes zusammen, daß er diese Eigenschaft Gottes besonders betont. — „Treu ist der, welcher die Verheißungen gegeben hat" ruft er seinen Lesern zu (10, 23.). Von Sarah rühmt er, daß sie Gott, der ihr eine Verheißung gegeben hatte, für treu

gehalten hat, und setzt in diese Ueberzeugung das innerste Wesen ihres Glaubens (11,11.). Es ist unmöglich, daß Gott lüge; sein Rathschluß, dessen Offenbarung die Verheißungen sind, ist unwandelbar (τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ); und wenn er seine Verheißungen auch noch beschworen hat, so geschah dies nur um die denen sie gegeben waren um so mehr von dieser Unwandelbarkeit seines Rathschlusses zu überzeugen (6,17 f.; vgl. auch noch 13,5 f.). — Er beweist seine Treue in seiner Gnade (χάρις). Von dieser χάρις Gottes redet der Vf. — was wohl zu beachten ist — immer nur im Hinblick auf den neuen Bund und auf die Genossen desselben; die göttliche χάρις ist ihm also eine durch Christum vermittelte. Dieselbe beweist sich darin, daß Christus für Alle den Tod schmeckte (2,9.); weil Christus unser Hohepriester ist, so ist uns der Thron Gottes zum θρόνος τῆς χάριτος geworden (4,16.); durch das Wort „Gnade" ist die Eigenthümlichkeit des Geistes bezeichnet, welchen Gott den neutest. Bundesgliedern geschenkt hat (10,29.); wohl nicht weil Gottes Gnade ihnen denselben mittheilt, sondern weil der Geist Gottes seinem inneren Wesen nach ein Geist der Gnade ist, weil er die Glaubigen der Gnade Gottes theilhaftig und gewiß macht (vgl. 13,25.) und dadurch ihre Herzen befestigt, so daß dieselben sich an die Gnade Gottes halten und in der Gnade ruhen*) (vgl. 13,9.); endlich wer vom Glauben an Christum abfällt, der verscherzt dadurch durch eigene Schuld die Gnade Gottes, indem er sich gleichsam von derselben entfernt und ihr den Rücken kehrt (12,15.). — Wenn der Vf. Gott mit einem von dem Apostel Paulus entlehnten Ausdruck ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης nennt (13,20.), so ist auch dies eine wesentlich neutest. Gottesbenennung, so fern dadurch von Gott ausgesagt wird, daß er der Spender des das ganze neutest. Heil in sich schließenden

*) Diese Deutung hat jetzt auch Delitzsch zu 10,29. geltend gemacht.

Friedens ist*). Endlich hebt der Vf. in der Trostrede 12, 4. ff. auch die Liebe Gottes zu den Gläubigen hervor und vergleicht sie mit der Liebe eines Vaters zu seinen Söhnen, welche stets auf das bedacht ist, was diesen Nutzen bringt aber während die irdischen Väter hierin nur ihrem, möglicherweise trüglichen, subjectiven Ermessen folgen, weiß Gott mit untrüglicher Gewißheit, was den Gläubigen wahrhaft und im höheren Sinne nütze ist. — — — Schließlich sei noch der Name ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων erwähnt, dessen Erklärung wir aber für einen andern Ort aufsparen. —

Ueber das was der Vf. außer dem schon gelegentlich Erwähnten von der Welt sagt, können wir uns kurz fassen. Er nennt dieselbe ὁ κόσμος (4, 3. 10, 5.), οἱ αἰῶνες (1, 2. 11, 3.), ἡ οἰκουμένη (1, 6.), τὰ πάντα (1, 2. 3 und öfters); die Erschaffung der Welt bezeichnet er durch die Ausdrücke καταβολὴ κόσμου, τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ, καταρτίζειν (mit der Nebenbeziehung auf die zweckmäßige Einrichtung und Anordnung der Welt); vgl. auch θεμελιοῦν von der Erschaffung der Erde gebraucht (4, 3. 10. 11, 3. 1, 10.). Nach 11, 3. hat Gott die Welt durch sein Wort (ῥῆμα) **) geschaffen, damit***) nicht aus Erscheinendem, d. h. aus sinnlich wahrnehmbaren Dingen der Inbegriff der sichtbaren Welt (τὸ

---

*) Diese Deutung der Formel ist gewiß der andern vorzuziehen, nach welcher der Vf. mit Rücksicht auf den unter den Hebräern (De Wette) oder zwischen ihnen und ihm selbst (Lünem.) oder in beider Beziehung (Delitzsch) herzustellenden Frieden Gott als den Stifter des Friedens bezeichnet haben soll. — Wenigstens spricht für unsere Deutung der Inhalt des Segenswunsches; und dieser, nicht die vorhergehenden Verse, müssen über den Sinn der Formel entscheiden. —

) Ῥῆμα ist das ausgesprochene Wort, während λόγος den Gedanken und seine Offenbarung im Worte bezeichnet. Vgl. Delitzsch z. d. St. Dähne G. d. j. al. R. Ph. I. S. 220 f. Anm. und **Philo sacr. leg. Allegor. lib. III. p. 93. —

***) Vgl. über den durch εἰς τό eingeleiteten Zwecksatz Lünem. und Delitzsch. —

βλεπόμενον) geworden sei*). Der Sinn dieses Ausspruchs ist einfach der: die Welt ist nicht aus ursprünglich vorhandenen sichtbaren Substanzen entstanden, oder aus sichtbaren Keimen hervorgewachsen (in der Weise, wie wir jetzt Neues, z. B. Pflanzen, Thiere u. dergl. in's Dasein treten sehen), sondern sie ist durch das unsichtbare Schöpferwort Gottes in's Dasein gerufen worden.

---

*) Tholuck (1te und 2te Auflage) und Ebrard nehmen mit älteren Auslegern eine Transposition des μή an und verbinden es eng mit φαινομένων (= ἐκ μὴ φαινομένων). Allein, obschon von Seiten der Grammatik gegen diese Transposition nichts eingewendet werden kann, und auch das μή (statt οὐ) kein Bedenken erregt (vgl. 11,7. mit 11,1. und 2 Cor. 4,18.), obschon also die Einwendungen Lünem.'s gegen jene Auffassung ungegründet sind (vgl. Delitzsch), so ist doch mit den meisten neueren Auslegern die Zugehörigkeit des μή zu dem ganzen Zwecksatze entschieden vorzuziehen, da dies die einfachste und nächstliegende Construction ist, und da sie den besten Sinn gibt. Auch Delitzsch (S. 530) hat dieselbe zuletzt vorgezogen. — Es ist aber keineswegs so gleichgiltig, ob man sich für die eine oder für die andere Construction entscheidet, wie Delitzsch meint. Verbindet man nämlich μή mit φαινομένων, so muß man fragen: welches ist dieses Nichterscheinende? und dann wird man nicht umhin können, entweder mit vielen Kirchenvätern, Cajet., Est., Schlicht. u. Abd., an die form- und qualitätenlose Materie zu denken, aus welcher nach alexandrinisch-philonischer Lehre die Welt geschaffen worden ist (vgl. Sap. 11,18.: ἐξ ἀμόρφου ὕλης und besonders LXX. Gen. 1,2.: ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος), was durch das verb. κατηρτίσθαι und durch den ausschließlichen Gebrauch der LXX. von Seiten unseres Vf's empfohlen würde, oder mit Delitzsch unter den μὴ φαινόμενα die göttlichen Ideen zu verstehen, welche nach derselben Lehre der unsichtbare Entstehungsgrund der sichtbaren Welt sind, so daß dann μὴ φαινόμενα nur ein anderer Ausdruck für νοητά wäre (vgl. Delitzsch bibl. Psychologie, S. 24). — Verbindet man dagegen μή mit dem ganzen Zwecksatze, so hat man einen verschwiegenen Gegensatz gar nicht zu suchen, braucht auch nichts zu ergänzen, da der verneinende Zwecksatz an dem affirmativen Hauptsatz seinen ausgesprochenen Gegensatz hat; will man aber den ersteren aus dem letzteren ergänzen, so ist die einzig berechtigte Ergänzung: ἀλλὰ ῥήματι θεοῦ. Der Wechsel von φαίνεσθαι und βλέπεσθαι, den diese Auffassung nach Delitzsch unerklärt lassen soll (vgl. übrigens

Dies Schöpferwort ist die alleinige wirkende Ursache bei der Weltentstehung. Von der mittlerischen Thätigkeit, welche dem Sohne bei der Weltschöpfung und -Erhaltung zukommt, kann erst später die Rede sein. — Nach der in sechs Tagen vollbrachten Weltschöpfung ruhete Gott am siebenten Tage von allen seinen Werken (4, 3. 4. 10.); auch von dieser Ruhe

---

Hofm. I. S. 240), ist einfache Folge davon, daß ein des Ausdrucks mächtiger Vf. nicht in unschöner Weise ein und dasselbe Wort zweimal in unmittelbarer Aufeinanderfolge anwenden wird, wenn ihm ein gleichbedeutendes zu Gebote steht. – Delitzsch will bei der von uns vorgezogenen Verbindung ἀλλ᾽ ἐκ νοητῶν ergänzt wissen, so daß man denselben Sinn gewinnen würde, wie bei der andern Verbindung. Allein diese Ergänzung ist überflüssig, unberechtigt, und um so unstatthafter, da in unserem Briefe sonst nirgends eine Spur der philonischen Idee des κόσμος νοητός zu finden ist. Zwar hat Köstlin S. 391. 410. 467 behauptet, der Vf. betrachte die ganze sichtbare Welt als ein schwaches Abbild der unsichtbaren, urbildlichen Welt, von welcher er Gott umgeben denke; nur der letzteren komme in seinen Augen wirklich Realität zu, während die sichtbare Welt als ein wesenloses Nachbild der himmlischen Welt nur die Bestimmung habe sich so bald als möglich aufzulösen und jene an ihre Stelle treten zu lassen. —

Aber aus welcher Stelle unseres Briefes will man beweisen, daß der Vf., wie Philo (vgl. de opif. mund. p. 3 f. de mundo p. 1150. de confus. lingu. p 345 mit de plant. Noe p. 218; ferner sacr. leg. Allegor. lib. III. p. 79. und Dähne G. d. j. al. R. Ph. I. S. 254) in der sichtbaren Welt überhaupt eine σκιὰ τῶν ἐπουρανίων erkannt habe? Er schreibt ja in der Gegenüberstellung des Abbildlichen und Urbildlichen immer nur dem, was dem Gebiete des alttest. Gottesreiches angehört (besonders dem mosaischen Heiligthume) abbildlichen Character zu. — Der Gedanke, daß der Himmel und die Erde in ihrer jetzigen Gestalt als σαλευόμενα nur die Bestimmung haben, dereinst den μὴ σαλευόμενα Platz zu machen (12, 27.), hängt, mit jener Gegenüberstellung des Abbildlichen und des Urbildlichen gar nicht zusammen, knüpft sich vielmehr an die Weissagungen der Propheten von einer künftigen Welt-Erschütterung und -Erneuerung an. Dieser Gedanke berechtigt also nicht dazu, jene das alttest. Gottesreich betreffende Anschauung des Vf's in einen auf die ganze sichtbare Welt sich beziehenden metaphysischen Lehrsatz umzusetzen.

Gottes werden wir erst an einem andern Orte reden. Der jetzige Himmel und die jetzige Erde sollen einst untergehen, oder vielmehr als gealterte und veraltete erschüttert und umgewandelt werden, um dem ewigen und unwandelbaren Gottesreiche, welches übrigens dieselben in ihrer neuen Gestalt in sich schließt, Platz zu machen (1, 11 f. 12, 27 f.).

Diese Lehre von Gott und der Welt ist im Wesentlichen aus dem A. T'e herübergenommen; namentlich ist das lebhafte Bewußtsein der gewaltigen Wirksamkeit des lebendigen Gottes und der Energie seiner Strafgerechtigkeit der Grundton des alttest. Gottesbewußtseins; nennt doch der Vf. Gott mit den Worten des A. T's (vgl. Deut. 4, 24. 9, 3.) „ein verzehrendes Feuer" (12, 29.); das alttest. Bewußtsein von der Energie der göttlichen Strafgerechtigkeit ist also in ungeschwächter Kraft und Lebendigkeit in ihm*).

In seinen Aussagen über die Eigenschaften Gottes zeigt sich ein Hinausgehen über die Anschauungen des A. T's nur darin, daß der auch alttest. Begriff der göttlichen χάρις eine specifisch christliche Bedeutung erhalten hat; außerdem noch in der Benennung „Gott des Friedens". Die Idee der göttlichen χάρις nimmt aber in dem Gottesbewußtsein des Vf's keine so hervorragende Stellung ein und hat auf dasselbe keinen so durchgreifenden Einfluß geübt, wie dies bei dem Gottesbewußtsein des Apostels Paulus und hinsichtlich der göttlichen ἀγάπη bei dem des Apostels Johannes der Fall ist. Dennoch müssen wir sagen: durch die Gewißheit, daß den an Christum Gläubigen der Zugang zu Gott offen steht, ist in das Gottesbewußtsein des Vf's ein Moment aufgenommen worden, welches dem alttest. Gottesbewußtsein noch fehlte, da Gott für dieses noch so gut als unnahbar ist; und dadurch hat das Gottesbewußtsein unseres Vf's einen von dem alttest. unterscheidenden, spe-

*) Daß in der angeführten Stelle das καί in καὶ γάρ nicht sagen kann: „auch unser Gott, d. h. der neutest. Gott, ebenso wie der alttest. ist ein verzehrendes Feuer" hat schon Lünem. (gegen Bleek und De Wette) richtig bemerkt. Doch hat die bessere Erklärung des καὶ γάρ erst Delitzsch gegeben. —

cifisch christlichen Grund-Character gewonnen. — In der später darzulegenden Lehre vom Verhältnisse des Sohnes zu Gott und zu der Welt erhebt sich der Vf. ebenfalls über die alttest. Gotteserkenntniß. Er bleibt nicht blos bei der vom A. T'e streng festgehaltenen Einheit Gottes stehen, sondern schreitet zu der Erkenntniß persönlicher Unterschiede in der Einheit des göttlichen Wesens fort, indem er den Sohn als eine selbständig existirende, dem Vater wesensgleiche Person neben Gott, beziehungsweise zwischen ihn und die Welt stellt. — Den heiligen Geist dagegen stellt er nicht, wie Christus selbst oder der Apostel Paulus, in gleicher Weise als eine göttliche Person neben den Vater und den Sohn; vielmehr redet er von demselben immer nur als von einer Gabe, welche Gott den Gläubigen geschenkt hat (vgl. 2, 4. 6, 4. 10, 29.); nur in den Citationsformeln 3, 7. und 10, 15. und in dem mit denselben verwandten Ausspruch 9, 8. könnte man allenfalls eine Spur der Erkenntniß der Persönlichkeit des heiligen Geistes finden; doch wird man eine solche Folgerung aus diesen Stellen als unstatthaft erkennen, sobald man sich der Citationsformel λέγει ἡ γραφή erinnert (vgl. Gal. 3, 8.).

Gehen wir nun zu dem Gegenstande über, mit welchem wir uns in diesem ersten Haupttheile näher zu beschäftigen haben, zu der Lehre von dem gegenseitigen Verhältnisse des alten und des neuen Bundes. Wir wollen zuerst die Art, wie der Vf. dieses Verhältniß auffaßte und die Stellung, welche er in Folge davon zu dem alten Bunde und zu seinen Instituten einnahm, ermitteln. Sodann müssen wir aber auch die Lehre des Vf's von der heiligen Schrift des alten Bundes und die Art, in welcher er dieselbe benützt, kennen lernen, um eine vollständige Erkenntniß seiner Stellung zu dem alten Bunde zu gewinnen. Es ergeben sich uns daher zwei Abschnitte, zu welchen dann noch ein dritter comparativer hinzukommt. —

Erster Abschnitt.

Das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes.

§. 6.

Die Offenbarung Gottes.

Vgl. H. Olshausen De notione τοῦ λόγου Opusc. theolog. Berol. 1834. S. 125—142; bes. S. 134 ff. —

Einen Bund Gottes mit den Menschen und ein Gottesreich auf Erden gibt es nur vermöge der Offenbarung Gottes. Der Vf. bezeichnet die offenbarende Thätigkeit Gottes als ein Reden; Gott offenbart sich, indem er spricht (vgl. λαλεῖν in 1,1. 2,2.3. 3,5. 4,8. 11,18. 12,25. und χρηματίζειν in 12,25.). Sein Wort ist seine Selbstoffenbarung. —

Dieses Wort Gottes (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ 4,12. 13,7.; καλὸν θεοῦ ῥῆμα 6,5.; ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς 4,2.; ὁ λόγος 2,2. 6,1.*)), oder die einzelnen Aussprüche Gottes (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ 5,12.) sind verschiedenen Inhalts; Gott spricht seinen Willen aus in Geboten (vgl. z. B. 2,2.); er verkündigt seinen Gnadenrathschluß in Verheißungen (vgl. z. B. 4,2. 6,17.); er vermahnt, tadelt, droht, straft, tröstet; das neutest. Gotteswort hat Christus oder die σωτηρία zu seinem Gegenstande (vgl. 6,1. 2,3.). — Aber welchen Inhalt das Wort Gottes auch haben möge, immer ist es als des lebendigen Gottes Wort kein todtes, unkräftiges, eine blose Erkenntniß mittheilendes Wort. — Es ist freilich unrichtig zu sagen, Wort Gottes sei so viel als die „lebendige Kraft" Gottes**); denn es kann darunter nie eine

---

*) Nur vermöge des Zusammenhangs oder hinzugefügter näherer Bestimmungen können diese zunächst ganz allgemeinen Ausdrücke speciell das alt- oder das neutest. Gotteswort bezeichnen.

**) De Wette z. 4,12. — Bleek zu 11,3. spricht ganz unpassend von dem Worte als von einer „personificirten Eigenschaft."

Eigenschaft, sondern immer nur der ausgesprochene, d. h. geoffenbarte Wille oder Gedanke Gottes verstanden werden *). Aber das ist ganz richtig, daß die lebendige Kraft Gottes jedem seiner Worte innewohnt und durch jedes derselben fortwährend wirkt. Wie in dem Schöpferworte Gottes die allmächtige Schöpferkraft lag und wirkte, so daß, sobald es gesprochen war, die Welt in's Dasein trat (vgl. 11, 3.), ganz ebenso verhält es sich mit allen Worten Gottes. Sie alle sind Lebensäußerungen Gottes und darum muß sich in ihnen und durch sie die göttliche Lebenskraft manifestiren **). —

An einer Stelle spricht der Vf. ausdrücklich von dieser Wirkungskräftigkeit des Wortes Gottes, wobei er aber natürlich nur diejenige Seite derselben hervorhebt, auf welche es ihm im Zusammenhange seiner Rede gerade ankommt. Es ist die Stelle 4,12.: *ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργής, καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον, καὶ διικνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος, ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν, καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας.* Der Satz ist ein ganz allgemeiner, und ganz allgemein ist auch der Ausdruck *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* zu verstehen; es ist damit „Alles, was Gott spricht, gemeint ***). — In welchem Sinne

*) Vgl. Hofmann I. S. 98.

**) „Es (das Wort) trägt das Leben seines Ursprungs, Gottes des Lebendigen, in sich, mit welchem es, ohne zu einem von seiner Persönlichkeit losgerissenen Ding zu erstarren und ohne, wie eine vom Nachdruck ihrer Ursache verlassene Wirkung zu zergehen, in unzertrennlichem Zusammenhange bleibt, so daß es, wenn man nur seine Erscheinungsform (Hall und Buchstabe) und sein Wesen zu unterscheiden versteht, sich nicht blos als lebloser Spiegel, sondern als lebendige Selbstbezeugung der göttlichen Lebensfülle darstellt." — Delitzsch zu 4, 12 f. —

***) „Daß dann aber „dasjenige, was Gott redet" in seiner Anwendung auf den speciellen, hier in Betracht kommenden Fall die von Gott durch den Psalmisten wiederholte Aufforderung zur Herzensempfänglichkeit und die im Fall der Widerspenstigkeit und des Unglaubens gedrohte Ausschließung von seiner *κατάπαυσις* war, ergab sich dem

dies Wort „lebendig" ($\zeta\tilde{\omega}\nu$) genannt wird, ist uns schon aus dem oben Gesagten klar; eine einfache Folge seiner Lebendigkeit ist seine Wirkungskräftigkeit ($\dot{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\acute{\eta}\varsigma$); beide Prädikate sind noch ganz allgemein, und erhalten nur durch den Zusammenhang einen näher bestimmten Sinn. Anders verhält es sich mit den folgenden; da nämlich der ganze Vers (mit dem folgenden) eine Begründung der in v. 11 ausgesprochenen Ermahnung und Warnung ist, so kommt es dem Vf. darauf an, seinen Lesern besonders die Energie der äußerlich und innerlich strafenden Wirksamkeit des Wortes Gottes zu Gemüthe zu führen. Wer das σπουδάζειν unterläßt und derselben ἀπείθεια sich schuldig macht, wie die Israeliten in der Wüste, der wird auch gewiß wie sie „fallen"; denn das Wort Gottes ist „schärfer denn kein zweischneidig Schwert," d. h. zunächst: es hat eine alles Widerstrebende besiegende und vernichtende, für alle ἀπειθήσαντες sicher tödtliche Kraft*). Es vollstreckt an ihnen, vermöge der

---

Leser von selbst aus dem Zusammenhang" Lünem. z. d. St. — Die Erklärung, nach welcher an dieser Stelle von dem hypostatischen Logos, d. h. von der präexistenten Person Christi die Rede sein soll, kann als veraltet betrachtet werden. — Die Bemerkung von Cölln's (S. 207.), der λόγος τοῦ θεοῦ sei „hier als der göttliche Verstand zu fassen, der zwar hypostatisch gedacht, nicht aber nach johanneischer Art mit Christus identificirt werde," bedarf keiner Widerlegung. — Aber auch die engeren Fassungen, nach welchen das geschriebene Gotteswort (die alttest. Verheißungen oder Drohungen, oder beide zusammen) oder das verkündigte neutest. Gotteswort gemeint sein soll, sind weder in unserm Verse, noch im Zusammenhang begründet. Ebrard hat zwar die zuletzt angeführte Auffassung aus dem Zusammenhang zu begründen versucht; wir vermögen aber weder seine Angabe des Zusammenhangs, noch seine dadurch bedingte Erklärung unseres Verses als richtig anzuerkennen, obschon Moll (in der zu Theil II. angeführten Dissertation II. S. 18. 20 f. 22.) sie adoptirt hat. —

*) In diesem gewöhnlichen (vgl. z. B. Sap. 18, 15 f.) Sinne ist der Ausdruck auch hier zunächst zu verstehen. Von der Kraft, das Innere des Menschen zu erforschen, kann derselbe nichts aussagen;

ihm inwohnenden Lebens- und Wirkungskräftigkeit die Strafgerichte Gottes. Doch hat der Vf. nicht blos äußerliche Strafgerichte im Sinne, sondern er denkt auch an die innerlich richtende und verdammende Wirksamkeit, welche das Wort Gottes auf die ἀπειϑήσαντες übt *). Gerade diese Seite seiner strafenden Wirksamkeit heben die folgenden Prädikate besonders hervor; auch in ihr beweist das Wort Gottes seine Energie; es dringt mit seiner schneidenden Schärfe in die tiefsten Tiefen des menschlichen Geisteslebens ein, dringt durch bis es scheidet Seele und Geist, Mark und Bein (wörtlich Fugen und Mark) **). Auch die geheimsten Neigungen

---

denn von einem scharfen Schwerte, das in den Körper eindringt, kann man doch nicht sagen, daß es das Innere desselben erforsche (gegen Bleek). Noch weniger kann von einer heilsamen Wirkung des Wortes Gottes die Rede sein (gegen Ebrard). —

*) Wir erinnern daran, daß in gar vielen Ausdrücken der Schrift Innerliches und Aeußerliches in Eins zusammengefaßt ist; man denke z. B. nur an das Wort ϑάνατος. — Vgl. übrigens Eph. 6, 17. Apoc. 1, 16. 2, 12. —

**) Die richtige Verbindung und Erklärung der Worte ἄχρι μερισμου u. s. w. s. bei Bleek, Tholuck, De Wette und Lünem.; ἁρμοί τε καὶ μυελοί halten auch wir für einen bildlichen Ausdruck, der die innersten, verborgensten Tiefen des menschlichen Geisteslebens bezeichnen soll. Ein solcher bildlicher Ausdruck nach dem eigentlichen ist nicht schwächer, sondern stärker als dieser, wie man aus dem Gebrauch unseres „Mark und Bein" sehen kann. Luther hat wohl daran gethan in der Uebersetzung diesen deutschen Ausdruck dem undeutschen wörtlichen vorzuziehen. — Unklar und widerspruchsvoll ist, was Delitzsch über die bezeichneten Worte sagt. Wir begnügen uns hier anzumerken: einmal daß er die Worte ἁρμ. τ. κ. μυελ. nicht bildlich, sondern eigentlich versteht, so daß von einer auf die Leiblichkeit des Menschen sich beziehenden, nichts destoweniger aber rein ethischen „Secirarbeit" (!) des Wortes Gottes, d. h. von einem Aufweisen der widergöttlichen Potenzen in der Leiblichkeit des Menschen die Rede sein soll; sodann daß er den μερισμός zunächst von der Trennung des Geistes von der Seele und der Knochengelenke von dem Knochenmark (?) versteht, während es nicht ausgesprochen, sondern nur hinzuzudenken sei, daß jeder dieser Bestandtheile des menschlichen Wesens auch in sich selbst zertheilt werde. —

zur ἀπείθεια, auch die verborgensten Gesinnungen und Gedanken des Herzens, welche einen Mangel jenes σπουδάζειν zur Folge haben oder vielmehr schon selbst in sich schließen, können sich vor dem Worte Gottes nicht verbergen und bleiben von ihm nicht ungestraft. Es ist fähig sie als das was sie sind zu beurtheilen und zu richten*). — So hat also das lebendige Gotteswort nach dieser Stelle eine fortwährende Wirkungskräftigkeit, welche sich in der Vollziehung der göttlichen Strafgerichte und in einem die tiefsten Tiefen des menschlichen Geistes- und Gemüthslebens durchdringenden und die verborgensten Gedanken des Herzens treffenden innerlichen Strafen und Verdammen bethätigt. —

Ebenso lebendig und wirkungskräftig ist aber das Wort Gottes auch als ein tröstendes und das Heil vermittelndes. Dies ist unter Anderem angedeutet, wenn von einem Kosten (γευσαμένους) des köstlichen Wortes Gottes (6, 5.) die Rede ist. —

Ueberhaupt wirkt jedes Gotteswort als eine energische Lebensäußerung Gottes so lange fort, bis der darin ausgesprochene Gotteswille sich vollständig verwirklicht hat. Darum muß z. B. eine Verheißung, welche sich an denen, welchen sie zuerst gegeben war, nicht erfüllen konnte, sicherlich später an Andern erfüllt werden; denn wirkungslos kann sie als Wort des lebendigen Gottes unmöglich bleiben (vgl. 4, 6 ff.). — Ferner muß aus diesem Grunde die Verkündigung jeglichen Gotteswortes, welches der Ausdruck eines noch nicht vollständig verwirklichten Gotteswillens ist, — möge sie durch

---

*) Der folgende Vers fügt in gleicher Absicht eine Hinweisung auf die Allwissenheit Gottes hinzu. Wir beziehen nämlich die beiden αὐτοῦ mit Bleek, De Wette, Lünem., Delitzsch und Hofmann (I. S. 97) auf Gott, nicht nur wegen der Worte τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, sondern auch wegen des angeschlossenen Relativsatzes: „mit welchem wir es zu thun haben." Beides scheint uns — trotz Gal. 3, 8. — nicht füglich auf das Wort Gottes bezogen werden zu können. Den Relativsatz hat der Vf. aber schwerlich schon im Sinne gehabt, als er das erste αὐτοῦ schrieb (gegen Hofmann). —

Wort oder durch Schrift geschehen — als ein fortwährendes Reden Gottes betrachtet werden; denn ist das Wort, welches verkündigt wird, eine Lebensäußerung Gottes, so redet Gott selbst in demselben und durch dasselbe *).

So ist es zu erklären, daß der Vf. die Verkündigung des Evangeliums als ein fortwährendes Reden Gottes vom Himmel herab bezeichnet (vgl. die partt. praes. λαλοῦντα und χρηματίζοντα, welch' letzteres auch zu τὸν ἀπ' οὐρανῶν zu ergänzen ist, in 12, 25. **); auch 3, 7. 12, 5.). —

§. 7.
Näheres über die religiöse Grundanschauung des Vf's und über seine Betrachtungsweise des mosaischen Gesetzes.

Die Offenbarung ist die Voraussetzung eines Bundes Gottes mit den Menschen. Welche Vorstellung unser Vf. mit dem Begriffe eines solchen Bundes verbinde, haben wir schon gesehen (§. 4).

Hier haben wir das früher darüber Gesagte wenigstens theilweise näher auszuführen und nachzuweisen. —

Es kann nun vor Allem keinem Zweifel unterliegen, daß das Wort διαθήκη in unserem Briefe gewöhnlich (7,22. 8, 6. 8. 9. 10. 9, 15. 20. 12, 24. 13, 20.) dem Sinne nach durchaus dem hebr. בְּרִית entspricht. Ferner ist es eine ausgemachte Sache, daß in dem Sprachgebrauche der heiligen Schrift beide Wörter die gangbare feststehende Bedeutung: „ein zwischen zwei Parteien geschlossener Bund" haben ***).

---

*) Hierin liegt . . . . „ein Geheimniß der Gottseligkeit, voll göttlichen Lichtes und göttlicher Kraft, das — wie alles Göttliche — nicht lang und breit beschrieben, begriffen, bewiesen, aber erfahren werden kann." Menken 1821. S. 13. —

**) Daß im ganzen Vers überall Gott der Redende ist, ist von Bleek, Tholuck, De Wette, Lünem. und Delitzsch anerkannt.

***) Zwar meint Hofmann, II. S. 298. 302, beide Wörter bedeuteten weder „Bund", noch „Testament", sondern „Verfügung";

Διαθήκη bezeichnet also in den angeführten Stellen einen zwischen Gott und seinem Volke geschlossenen Bund. Es liegt im Begriff eines Bundes, daß beide bundschließenden Parteien Verpflichtungen übernehmen; hier also sowohl Gott selbst, als auch das Volk Gottes. Letzteres hat nämlich die Verpflichtung durch das Halten des Bundesgesetzes „im Bunde Gottes zu bleiben;" andernfalls zerreißt es den geschlossenen Bund. Man hat gemeint, unser Vf. denke an keine solche Gegenseitigkeit der Verpflichtungen, wenn er von einer διαθήκη Gottes rede. Aber das Gegentheil ergibt sich in Betreff des alten Bundes aus 8, 9. (ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου u. s. w.) und 9,19.*), und in Betreff des neuen Bundes aus 8,10**). —

Gott und sein Volk sind aber nicht einander gleichberechtigte Parteien; es steht dem letzteren nicht frei, was es für Verpflichtungen übernehmen will; ja auch nicht, ob es überhaupt in einen Bund mit Gott eintreten will, oder nicht. Die Verpflichtungen, welche es zu übernehmen hat, sind ihm durch das von Gott selbst gegebene Gesetz vorgeschrieben (vgl. 9,19. und 8,10.). — Gleicherweise kommt es dem Volke Gottes nicht zu irgend eine von Gott zu erfüllende Verpflichtung als Bedingung seines Eintrittes in den Bund aufzustellen. Die Verpflichtungen, welche Gott der Herr bei der Bundesschließung übernimmt, sind ebenfalls einzig und allein von ihm selbst festgesetzt. Sie bestehen in nichts Anderem, als

---

allein diese Meinung hat den Sprachgebrauch namentlich des A. T's durchaus gegen sich. Vgl. Ebrard: „Ist die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi in der h. Schrift begründet?" Allgem. Kirchenzeitung, Jahrgang 1856. Nro. 126. S. 1571. —

*) Denn wozu sonst die Vorlesung des Gesetzes bei der Bundesschließung? —

**) Denn darin besteht nach dieser Stelle ein Hauptunterschied des alten und des neuen Bundes, daß Gott in diesem sein Volk in den Stand setzt seine Bundespflichten erfüllen zu können, während dasselbe „in jenem Bunde nicht geblieben ist." —

in den Gnadenabsichten, welche er sich in seinem unwandelbaren Rathschluß (6,17.) vorgesetzt hat, und sie können darum bei der Bundesschließung nur in der Form der Verheißung von Gott verkündigt werden. Auf Verheißungen Gottes ruht der alte und der neue Bund (vgl. 4,1. 8,6.: ἥτις ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται*). 9,15.). — So erscheint also Gott bei der Bundesschließung durchaus als der Alles allein Bestimmende, als der in unbedingter und unbeschränkter Freiheit jene gegenseitigen Verpflichtungen Feststellende. Man kann darum, wenn man es mit den Worten genau nimmt, nicht sagen, daß Gott und sein Volk einen Bund miteinander geschlossen haben, sondern nur: daß Gott einen Bund mit seinem Volk geschlossen hat. Gott ist ὁ διαθέμενος. Daher gebraucht auch der Vf., wo er von der Bundesschließung redet, immer Ausdrücke, welche dieselbe rein als Werk einer von Gott getroffenen Anordnung erscheinen lassen (vgl 8,6.8.: συντελέσω ἐπὶ τ. οἰκ. Ἰ. . . . δ. κ. 8,9.: ἣν ἐποίησα τοῖς πατρ. αὐτ. 8,10. ἣν διαθήσομαι τῷ οἰκ. Ἰ. 9,20.: τ. δ. ἧς ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς ὁ θ.) **). Auch indem er Jesum als den Bürgen des neuen Bundes bezeichnet (7,22.), betrachtet er diesen Bund als einen von Gott aus Gnaden für die Menschen gestifteten. —

Der Zweck der Bundschließung ist, wie früher bemerkt wurde (§. 4), die Verwirklichung des Gnadenwillens Gottes, welcher in dem Wort: „ich werde ihr Gott und sie werden mein Volk sein“ seinen Ausdruck gefunden hat (vgl. 8,10.). In gewissem Maaße wird dieser Gnadenwillen schon gleich durch die Aufrichtung des Bundes verwirklicht. Das Bundesvolk wird dadurch schon in ein näheres Gemeinschafts-

---

*) In diesen Worten ist mittelbar der Gedanke enthalten, daß auch der alte Bund auf Verheißungen gegründet ist. —

**) Verkehrt ist es aber deßhalb dem Worte διαθήκη die Bedeutung „Verfügung“ aufnöthigen zu wollen. — Jedoch ermöglicht allerdings der oben bezeichnete Umstand den 9,15—18. stattfindenden Wechsel der Bedeutungen des Wortes διαθήκη („Bund“ und „Testament“).

verhältniß zu Gott versetzt. Es tritt ein in ein Reich (βασιλεία 12,28.) und wird ein Haus, d. h. eine Familie Gottes (ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ; 3,2—6.). — Darum (vgl. §. 4.) muß auch schon bei der Aufrichtung des Bundes ein die Sünden des Volkes sühnendes Bundesopfer dargebracht werden (9,15.18. ff.). — Aber die vollkommene Verwirklichung der Gnadenabsicht Gottes kann erst mittelst des aufgerichteten Bundes statthaben. Nur indem das erwählte Volk schon in den Bund aufgenommen ist, kann sein Gemeinschaftsverhältniß mit Gott ein vollendetes, kann es selbst im höchsten Sinne des Wortes eine Familie Gottes werden (vgl. 3,6.). Denn nur wer ein Bundesglied ist, erfreut sich des vollen Segens der von Gott getroffenen Veranstaltungen, durch welche das Bundesvolk von Sünden gereinigt, zu einem immer innigeren Gemeinschaftsverhältniß mit Gott befähigt, und so zu seinem Ziele geführt werden soll. — Wir wollen nun nicht wiederholen, was wir schon früher (§. 4.) über die centrale Stellung gesagt haben, welche diese in einem Priester- und Opferinstitute bestehenden göttlichen Veranstaltungen in der Anschauung des Vf's von der διαθήκη einnehmen; wollen auch dem, was später zur Begründung jener Behauptungen gesagt werden muß, nicht vorgreifen. Wir wollen hier nur noch auf den Einfluß aufmerksam machen, welchen jene Eigenthümlichkeit der religiösen Grundanschauung des Vf's auf seine Betrachtungsweise des mosaischen Gesetzes geübt hat. Wenn nämlich der letzte Zweck der Bundesschließung durch das Priester- und Opferinstitut erreicht werden soll, so daß das Bundesvolk seine Vollendung (τελείωσις) nirgends anders her zu erwarten hat, so müssen diese Institute nothwendig als die Grundpfeiler der ganzen Bundesökonomie betrachtet werden. Auf sie müssen sich alle das Leben und Streben des Bundesvolkes normirenden Bundesordnungen gründen (7,11: ὁ λαὸς ἐπ' αὐτῆς νενομοθέτηται; (vgl. 8,6.) *). Der Hauptzweck

*) Zu den Worten ἐπ' αὐτῆς in 7,11. vgl. De Wette, Ebrard, Lünem. und Delitzsch. —

des ganzen Bundesgesetzes muß der sein, daß das Volk auf sie hingewiesen wird, und sich so verhält, daß jene göttlichen Veranstaltungen das an ihm bewirken, was sie bewirken können und sollen. Natürlich muß darum auch der Character des Bundesgesetzes dem Character des Priester- und Opferinstituts vollkommen entsprechen, so daß jede Umgestaltung dieses Instituts nothwendig auch eine Umgestaltung des Gesetzes zur Folge hat (vgl. 7,12.). —

Diese Bemerkungen werden die Thatsache erklären, daß der Vf., wenn er von dem mosaischen Gesetze redet, öfters beinahe ausschließlich die δικαιώματα λατρείας im weitesten Sinne des Wortes, d. h. den Inbegriff dessen, was wir unter dem Namen Cärimonialgesetz zusammenfassen, im Auge hat (vgl. z. B. 7, 11.12.19.28. 10,1.). Es kann uns diese Thatsache nicht dazu verleiten der sonderbaren Meinung Ritschl's*) beizustimmen, daß unser Vf. der Ansicht gewesen sei: das mosaische Gesetz enthalte blos cärimonielle Gebote; es setze dem Menschen kein höheres Ziel als die Erreichung der καθαρότης τῆς σαρκός, wisse also nichts von höheren sittlichen Verpflichtungen. Wir wissen, warum der Vf. so wenig von den sittlichen Vorschriften des mosaischen Gesetzes spricht. Das was den Menschen zur τελείωσις führen soll, mußte in seinen Augen das Wichtigste sein. Er mußte daher diejenigen Gesetzesbestimmungen, welche sich auf die die τελείωσις bezweckenden Veranstaltungen Gottes beziehen, d. i. die δικαιώματα λατρείας als den Hauptbestandtheil des Gesetzes ansehen. Und er konnte dies thun, ohne damit die fleischlichen Satzungen (9,10.) höher zu stellen, als die sittlichen Vorschriften. Wußte er doch, daß die letzteren von dem Menschen gar nicht wahrhaft erfüllt werden können, bevor sein Gewissen von todten Werken gereinigt ist (9,14.). Es ist also in der religiösen Grundanschauung des Vf's, aber auch — da der Irrthum der Hebräer eben die die τελείωσις

*) Ritschl, 1te Aufl. S. 267—270. In der 2ten Aufl. hat er jedoch diese Ansicht stillschweigend zurückgenommen, weßhalb wir es für überflüssig halten, auf ihre Begründung näher einzugehen. —

bezweckenden Veranstaltungen Gottes betraf — in der Veranlassung und dem Zwecke seines Briefes begründet, daß er das mosaische Gesetz vorwiegend als Cärimonialgesetz betrachtet, obschon er ebenso gut als andere Leser des A. T's wußte, daß dasselbe auch höhere, sittliche Vorschriften enthält (vgl 2,2. 3,16 f. 8,9. 9,15. 10,28.). —

§. 8.

Die zwei Bündnisse und die zwei Weltzeiten.

Nur von zwei Bündnissen Gottes mit seinem Volke weiß unser Vf.; von dem Bunde, welchen Gott durch Mosen mit den Israeliten geschlossen hat, „als er ihre Hand ergriff um sie aus dem Lande Aegypten herauszuführen" (8,9.), und von dem durch Christum aufgerichteten Bunde*). Jenen nennt er einfach ἡ πρώτη (8,7.13. 9,1. 15.) und diesen ἡ δεύτερα διαθήκη (8,7.). Den letzteren zeichnet er aber auch durch die Prädicate κρείττων (7,22. 8,6.), καινή (8,8. 13.), νέα (12,24.) und αἰώνιος (13,20) vor jenem aus. —

In entsprechender Weise unterscheidet der Vf. auch zwei große Zeitperioden. Die erste nennt er αἱ ἡμέραι αὗται (1,1.) und ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστηκώς (9,9.); für die zweite kommt nur der Name καιρὸς διορθώσεως vor (9,10), wenn nämlich dieser Ausdruck wirklich die ganze mit der Erscheinung Christi begonnene Zeitperiode des neuen Bundes, und nicht — was auch möglich wäre — nur die Zeit derjenigen Wirksamkeit Christi, durch welche die διόρθωσις vollzogen worden ist, bezeichnen soll**). Kommt aber auch sonst keine ausdrückliche Bezeichnung der zweiten Zeitperiode vor, so ist dieselbe doch deutlich genug als „die zukünftige Zeit" (ὁ καιρὸς ὁ μέλλων) gekennzeichnet, da der Vf. im Gegensatz zu dem

*) Von einem Bunde, den Gott mit Abraham geschlossen hat, redet der Vf. dagegen nirgends; er weiß nur von den Abraham gegebenen Verheißungen. —

**) Letzteres ist der Fall, wenn man die „Verbesserung" in activem, ersteres, wenn man sie in passivem Sinne auffaßt. —

in der „gegenwärtigen Zeit" Vorhandenen von einer zukünftigen Welt (ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα 2,5.; μέλλων αἰών 6,5.), von zukünftigen Gütern (9,11. 10,1.) und von einer zukünftigen Stadt (13,14.) redet.

Es ist nun ganz unzweifelhaft, daß die Zeit des ersten oder alten Bundes der ersten Zeitperiode, dem καιρὸς ἐνεστηκώς, und die des zweiten, neuen und ewigen Bundes wesentlich dem καιρὸς μέλλων angehört. Aber es fragt sich, wie der Vf. beide Zeitperioden gegen einander abgegrenzt hat. Es versteht sich von selbst, daß ihr Wendepunkt in irgend einer näheren Beziehung zu der Person Christi stehen muß. Aber welches ist diese Beziehung? Bildet Christi erster Eintritt in die Welt oder seine zweite (vgl. 9,28.) Erscheinung in der Herrlichkeit die Grenzscheide der beiden Weltzeiten? Sehen wir uns, um diese Frage beantworten zu können, die betreffenden Stellen etwas genauer an!

Gleich im ersten Vers unseres Briefes lesen wir, daß Gott in dem Sohne zu uns geredet hat ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων, d. h. am Ende der durch den Ausdruck „diese Tage" bezeichneten ersten Zeitperiode*). Es ergibt sich schon aus dieser einen Stelle, daß es unrichtig oder mindestens ungenau ist, wenn man sagt, unser Vf. habe „die zukünftige Zeit" schon mit der ersten Erscheinung Christi beginnen lassen**). Allerdings fällt der Eintritt Christi in die Welt und seine Lehrthätigkeit ganz an's Ende der ersten Weltzeit; Christus will eben durch seine erste Erscheinung die zweite bessere Weltzeit herbeiführen; die erste

---

*) Delitzsch meint, τούτων gehöre logisch zum ganzen Begriff und bezeichne die Gegenwart, als das ἔσχατον τῶν ἡμερῶν im Gegensatz zu πάλαι; allein dann hätte sich der Vf. grammatisch sehr ungenau ausgedrückt; τούτων ist vielmehr eine nothwendige nähere Bestimmung der ἡμέραι, von deren ἔσχατον die Rede ist; ohne eine solche nähere Bestimmung konnte der Vf. die alttest. Formel ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν gar nicht gebrauchen, da es für ihn noch andere ἡμέραι gab, von deren ἔσχατον nicht gesprochen werden kann. Vgl. übrigens Deut. 8,16.: ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν σου. —

**) Bleek zu 1,1. (II. S. 28) und Add. —

neigt sich ihrem Ende zu, und die zweite ist im Anzug. Aber aus dem vom Vf. angewendeten Ausdruck ist mit Sicherheit zu entnehmen, daß nach seiner Weltbetrachtung nicht nur die Geburt, sondern auch die ganze öffentliche Wirksamkeit Christi noch diesseits des Grenzpunktes der beiden Weltzeiten liegt. Das Reden Gottes in dem Sohne fand zwar am Ende, aber doch noch innerhalb der ersten Zeitperiode statt. —

Auf der andern Seite verdient der Umstand alle Beachtung, daß der Vf. zwar öfters von der zweiten Erscheinung Christi redet, aber nirgends sagt, daß dieselbe am Ende der ersten Weltzeit stattfinden werde; er wendet in den die Parusie betreffenden Aussagen überhaupt keine der hier in Rede stehenden Formeln an*). Dies ist gewiß nicht zufällig; vielmehr ist uns dieser Umstand ein Beweis dafür, daß der Vf. auch die Zeit der Parusie Christi nicht als den Grenzpunkt der beiden Weltzeiten betrachtet haben kann. — Dieser ist vielmehr der Opfertod Christi. Dies dürfte sich aus Folgendem ergeben: In 9,26. lesen wir, Christus sei einmal ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων erschienen zur Vernichtung der Sünde mittelst seines Opfers. Mit Unrecht nimmt man gewöhlich an, ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων sei dem Sinne nach ganz dasselbe mit ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων (1,1.). Jenes bezeichnet nicht, wie dieses, einen noch zu der ersten Weltzeit gehörigen, das Ende derselben bildenden Zeitraum; das Ende der Welt ist vielmehr der Abschluß der ersten und zugleich der Anfang der zweiten Weltzeit; jene Formel bezeichnet also den Wendepunkt der beiden großen Zeitperioden. — Nun setzt der Vf. nicht die Erscheinung Christi überhaupt in die Zeit des Weltendes, so daß man auf Grund dieser Stelle die Geburt oder das erste öffentliche Auftreten Christi als den Grenzpunkt der Weltzeiten zu betrachten hätte; er redet vielmehr von dem

*) Darum darf man auch die Erwartung der nahe bevorstehenden Wiederkunft Christi zur Erklärung der Formel ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων — wenigstens unmittelbar — nicht herbeiziehen. —

einmaligen Erschienensein Christi zur Vernichtung der Sünde durch sein Opfer; er hat also, wie auch der Gegensatz des πολλάκις παθεῖν zeigt, den Opfertod Christi im Sinne. Dieser ist am Ende der Welt geschehen, und er ist als der Wendepunkt der zwei Weltzeiten zu betrachten *). —

*) Man wird den Gedanken, daß der Tod Christi am Ende der Welt geschehen und daß mit ihm die συντέλεια τῶν αἰώνων eingetreten ist, nicht mehr auffallend finden, sobald man sich den ganzen Umfang der Folgen, welche dieser Tod nach der Lehre unseres Briefes hatte, vergegenwärtigt. Vor dem Tode Christi war das himmlische Heiligthum befleckt; durch ihn ist es gereinigt worden. Vor ihm gab es keinen Zugang zum himmlischen Allerheiligsten, durch ihn ist der Zugang dazu eröffnet worden. Vor ihm herrschte der Teufel als Gewalthaber des Todes über die Abgeschiedenen und hielt auch die Lebenden in der Knechtschaft der Todesfurcht; durch ihn ist der Gewalthaber des Todes vernichtigt und sind die Lebenden aus jener Knechtschaft befreit worden. Vor ihm hatten die Sünden noch die Macht den zum ewigen Erbe Berufenen die Erfüllung der Verheißungen vorzuenthalten; die Sünden waren noch nicht vergeben; die Gewissen waren mit todten Werken befleckt; es war noch Niemanden möglich, wahrhaft dem lebendigen Gott zu dienen; Niemand war noch geheiligt; Niemand zur τελείωσις gelangt. Durch den Tod Christi ist eine Loskaufung aus der Macht der Sünden geschehen; die Sünden sind hinweggenommen; ja die Sünde ist schlechthin vernichtet; die Gewissen sind gereinigt; die Menschheit ist geheiligt; sie ist zur τελείωσις gelangt; sie kann jetzt dem lebendigen Gott dienen; sie wird nun der Erfüllung der Verheißungen theilhaftig; ja sie ist schon mit Christus in die Herrlichkeit eingeführt. — Vor dem Tode Christi mußten noch die unwirksamen alttest. Opfer dargebracht werden; die äußerlichen Satzungen waren noch in Gültigkeit; jetzt ist das anders geworden; kein Sündopfer wird mehr dargebracht; nur die Opfer des Lobes und der Wohlthätigkeit bringt man noch dar. Der ganze Gottesdienst ist nicht mehr an das irdische Heiligthum und an die fleischlichen Satzungen geknüpft; man naht mit Freudigkeit dem Throne der Gnade im himmlischen Heiligthum. — Wenn man die große Umwandlung bedenkt, welche im Himmel und auf Erden, in der sichtbaren und in der unsichtbaren Welt, im Zustand der Lebenden und der Todten, der Gläubigen der Jetztzeit und der Glaubensheroen der grauen Vorzeit (vgl. 11,39 f.) in Folge des

Diese Annahme erweist sich auch dadurch als die richtige, daß sie mit anderen Anschauungen des Vf's im engsten Zusammenhange steht. Der alte Bund gehört, wie oben bemerkt wurde, und wie aus 9,9. klar hervorgeht, der ersten und der neue Bund der zweiten Weltzeit an. Wir werden nun später sehen, daß der neue Bund durch den Opfertod Christi gestiftet worden ist; denn erst in Folge dieses Todes treten die Verheißungen, auf welchen der neue Bund beruht, in Kraft; erst in Folge desselben kann das Volk Gottes der verheißenen Güter des neuen Bundes — und dies sind eben τὰ μέλλοντα ἀγαθὰ d. h. die „der zukünftigen Zeit" angehörigen Güter — theilhaftig werden. Ist hiernach der Opfertod Christi der Wendepunkt der Zeit des alten und **der** des neuen Bundes, so muß er auch der Wendepunkt der beiden Weltzeiten sein. —

Dasselbe ergibt sich auch aus der Vergleichung von 9,9. mit 9,10. In dem καιρὸς ἐνεστηκώς werden die unwirksamen alttest. Opfer dargebracht; das Gebot sie darzubringen hat sammt allen andern fleischlichen Satzungen Gültigkeit bis zum καιρὸς διορθώσεως. Diese Zeit der Verbesserung tritt offenbar dann ein, wenn das wahre wirkungskräftige Opfer dargebracht wird, in Folge dessen die Verheißung der Sündenvergebung sich erfüllt. Die Zeit, in welcher Christus sein Sühnopfer dargebracht hat, ist also das Ende des καιρὸς ἐνεστηκώς, auf welchen die Gültigkeit der alttest. Opfergesetze beschränkt ist, und — je nachdem man die διόρθωσις in passivem oder activem Sinne auffaßt (s. oben) — entweder

---

Todes Christi eingetreten ist, wenn man bedenkt, daß Alles was „ewig" ist, das ewige Heil, die ewige Erlösung, das ewige Erbe, der ewige Bund, vom Tode Christi an für die Menschheit vorhanden ist, so wird man es erklärlich finden, daß dieser Tod als das Ende der alten und der Anfang der neuen Welt betrachtet werden kann. Schon ein Ausspruch, wie 10,14. oder 11,40. genügt um die Weltanschauung zu rechtfertigen, nach welcher mit dem Tode Christi die συντέλεια τῶν αἰώνων, die Weltvollendung, eingetreten ist. —

der Anfang des καιρὸς διορθώσεως oder geradezu mit diesem identisch; jedenfalls aber erscheint auch hier der Opfertod Christi als der Wendepunkt der beiden Weltzeiten. —

Endlich erwäge man noch, daß nach den Anschauungen des Vf's das „Zukünftige" zugleich das Jenseitige, Urbildliche, Himmlische ist. So ist z. B. die μέλλουσα πόλις (13,14.) eine himmlische Stadt (vgl. 12,22. 11,16.). Dieser Analogie gemäß können wir sagen, daß was „der zukünftigen Zeit" angehört, himmlischen Characters sein muß. — Dagegen trägt, was dem καιρὸς ἐνεστηκώς angehört äußerlichen, irdischen, fleischlichen Character (vgl. 9,9. mit 10.). Bedenken wir nun, daß das Erdenleben Christi die „Tage seines Fleisches" (5,7.) waren und sein Tod sein Eingang in die himmlische Welt, so stimmt mit dem eben Gesagten die Vorstellung sehr gut zusammen, nach welcher das Erdenleben Christi noch innerhalb des καιρὸς ἐνεστηκώς liegt, dagegen mit seinem Tode „die zukünftige Zeit" — zunächst für Christum selbst — beginnt. — Unsere Antwort auf die oben aufgeworfene Frage lautet also: Weder die erste, noch die zweite Erscheinung Christi ist die Grenzscheide der beiden Weltzeiten; vielmehr ist dies nach der Weltanschauung des Vf's sein Opfertod*). —

Verhält sich dies so, so muß man erwarten, daß der Vf. sich bewußt ist in der zweiten, d. i. „zukünftigen" Weltzeit zu leben. Dieß Bewußtsein spricht er auch wirklich mehrfach aus. Die Christen kennen schon aus Erfahrung die Kräfte der „zukünftigen" Welt (6,5.). Sie sind schon im Besitz von „zukünftigen" Gütern (9,11. 10,1.); denn sie sind z. B. der Sündenvergebung theilhaftig, und diese gehört zu den „zukünftigen" Gütern, wie sich aus der

---

*) Vgl. die trefflichen Bemerkungen Menken's (1831, S. 168—173) über die Berechtigung und besonders über die practische Bedeutung einer solchen Anschauung von den großen Perioden der Weltgeschichte. —

Vergleichung von 9,14. mit 9,11. und von 10,2 ff. mit 10,1. ergibt. Sie sind an die alttest. fleischlichen Satzungen und besonders an die alttest. Opfergesetze nicht mehr gebunden (vgl. z. B. 10,18.); für sie ist also der καιρὸς ἐνεστηκώς vergangen und der καιρὸς διορθώσεως schon eingetreten. Sie sind zu der „zukünftigen" himmlischen Stadt schon hinzugekommen (vgl. 12,22.), und gehören schon zu der οἰκουμένη μέλλουσα, welche nicht den Engeln, sondern Christo unterworfen ist (vgl. 2,5.). Das Zukünftige ist also für sie schon ein Gegenwärtiges, und das Jenseitige ein Diesseitiges geworden *).

Man kann nun aber Manches aus unserem Briefe anführen, worin der Vf. gerade umgekehrt das Bewußtsein noch in der ersten Weltzeit zu leben zu verrathen scheint. — Schon indem er auf der einen Seite die Ausdrücke „diese Tage," „die gegenwärtige Zeit" und auf der andern die Bezeichnungen „zukünftige Welt," „zukünftige Güter," „zukünftige Stadt" gebraucht, nimmt er seinen Standpunkt innerhalb der ersten Weltzeit **). Wir können uns nicht darauf berufen, daß dies anderwärts entlehnte dogmatische termini sind; denn hätte sich das Bewußtsein in der zweiten Weltzeit zu leben, in dem Vf. schon volle Geltung verschafft, so würde er eben solche dogmatische termini nicht mehr angewendet haben. Dazu kommt, daß in 9,9. neben dem Ausdruck „die gegenwärtige Zeit" auch das praes. προσφέρονται vorkommt, so daß gar nicht geleugnet werden kann, daß in dieser Stelle eine Anschauung vorliegt, nach welcher die erste Weltzeit die Zeit, in welcher der Vf. und die Leser leben, noch mit umfaßt. — Man könnte diese Anschauung auch in 1,1. ausgesprochen finden, sofern nämlich die ἡμεῖς, zu welchen Gott in dem Sohne gesprochen hat, auch in die durch ἐπ'

*) Vgl. Neander, II. S. 845 f.

**) Dies ist das Wahre an der etwas mißverständlichen Bemerkung Lünemann's zu 1,1., das demonstr. τούτων an dieser Stelle weise darauf hin, daß diese ἡμέραι die Zeitperiode seien, in welcher der Vf. selbst nebst seinen Lesern lebe. —

ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων bezeichnete Zeit versetzt zu sein scheinen. —

Wie ist der eben dargelegte Widerspruch zu erklären? Die Lösung ist einfach. Der Opfertod Christi ist allerdings die Grenzscheide der beiden Weltzeiten. Aber nicht in der Weise scheidet er die Zeiten von einander, daß von demselben an schlechthin und für Alle die alte Zeit vergangen und die neue angebrochen ist. Für Christum selbst ist die neue Zeit angebrochen, als er durch seinen Tod hindurch in die himmlische Welt einging und mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt die Herrschaft über die „zukünftige Welt" antrat; und sofern er durch seinen Tod den neuen Bund gestiftet und durch sein einiges Opfer für immer vollendet hat die geheiligt werden, ist mit seinem Tode — objectiv betrachtet — auch für das ganze Menschengeschlecht die neue Zeit angebrochen. Es gilt dies auch — subjectiv betrachtet — für Jeden, der durch das Blut des neutest. Bundesopfers geheiligt, in den neuen Bund aufgenommen und der verheißenen „zukünftigen Güter" des neutest. Gottesreiches theilhaftig geworden ist. Dagegen leben diejenigen, bei welchen dies noch nicht der Fall ist, — subjectiv betrachtet — noch in der alten Zeit. Wie Christo derzeit noch nicht Alles unterworfen ist, wie also jetzt die οἰκουμένη μέλλουσα noch nicht Alles umfaßt, so ist auch die „zukünftige Zeit" noch nicht für Alle angebrochen. Ja die noch in der alten Zeit und im alten Bunde Lebenden bilden jetzt noch die große Mehrheit. Darum kann der Vf. nur, wenn er aus seinem eigensten Bewußtsein, das er als Christ hat, heraus redet, die neue „zukünftige" Zeit als schon angebrochen darstellen. Richtet er dagegen seinen Blick nach außen, auf den Zustand, in welchem die große Mehrheit seiner Zeitgenossen noch lebte, so erscheinen ihm die Zeitverhältnisse noch als die der ersten Weltzeit, als die der Zeit des alten Bundes. Dies ist der Grund davon, daß er in der Bezeichnung der beiden Weltzeiten und in den oben erwähnten Aussagen seinen Standpunkt noch innerhalb der ersten Weltzeit nimmt. — Aber auch die Christen selbst

leben noch nicht schlechthin in der „zukünftigen Zeit"; sind sie auch schon zu der „zukünftigen Stadt" hinzugekommen, sofern sie Glieder des neutest. Gottesreiches sind, so gilt doch auch das Andere von ihnen, daß sie diese „zukünftige Stadt" erst suchen (vgl. 13,14.); denn erst wenn sie auch subjectiv betrachtet τετελειωμένοι sind, gehören sie ganz und gar dem neutest. Gottesreiche an; dann sind sie im Besitz aller „zukünftigen Güter," und die „zukünftige Zeit" ist dann für sie ganz und gar zur Gegenwart geworden*). —

Da dies für alle, die geheiligt werden, erst zur Zeit der Wiederkunft Christi geschieht, da erst mit dieser die Christo unterworfene οἰκουμένη μέλλουσα Alles umfassen wird, so darf man die Zeit vom Tode Christi bis zu seiner Parusie mit Recht eine Uebergangszeit nennen, welche auf der einen Seite noch den Character der alten Zeit an sich trägt, auf der anderen Seite aber auch schon den der neuen Zeit angenommen hat. —

Die Vorstellung des Vf's von den zwei Weltzeiten ist also folgende: Es sind zwei große Zeitperioden zu unterscheiden: die gegenwärtige und die zukünftige Zeit; jener gehört der alte, dieser der neue Bund an. Die erste Erscheinung und das irdische Leben Christi fällt an das Ende der ersten Weltzeit. Die Grenzscheide beider Weltzeiten ist der Opfertod Christi. Doch ist er dies nicht in **dem** Sinne, daß er die alte und die neue Zeit schlechthin gegen einander abgrenzte. Vielmehr ist er nur der objective und ideale Anfang der neuen Zeit. Faßt man aber die wirklichen Zeitverhältnisse in's Auge, so muß man sagen, daß unsere Zeit den Character einer Ueber-

---

*) Es ist also im Wesentlichen ganz richtig, wenn Tholuck in der 2ten Aufl. zu 1,1. bemerkt, der αἰὼν μέλλων sei schon jetzt der δύναμις nach in den Erlösten vorhanden, werde aber erst mit der Wiederkunft Christi in die ἐνέργεια treten. — Vgl. auch Delitzsch zu 2,5. —

gangszeit an sich trägt, daß in einer Hinsicht die erste Weltzeit noch fortdauert, während in anderer Hinsicht die zweite schon angebrochen ist. Erst wenn mit der Wiederkunft Christi die Vollendung eingetreten ist, ist die zukünftige Zeit schlechthin und für Alle zur Gegenwart geworden*). —

§. 9.

Die Erhabenheit der neutest. Gottesoffenbarung über die alttestamentliche.

Wollen wir nun das gegenseitige Verhältniß der zwei διαθῆκαι näher kennen lernen, so liegt uns zunächst ob, den Unterschied nachzuweisen, welcher nach der Lehre des Vf's zwischen den Gottesoffenbarungen besteht, auf welchen dieselben beruhen. —

Unser Brief beginnt gerade mit der Gegenüberstellung dieser Gottesoffenbarungen: Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις, ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ. In diesen Worten hat der Vf. gleich von vornherein die neutest. Gottesoffenbarung über die alttest. gestellt. Zwar ist in beiderlei Offenbarungen Gott der Redende (vgl. auch 12,25.). Auch das den Vätern von den Propheten verkündigte Wort ist Gottes Wort, und hat die Autorität und die Wirkungskräftigkeit des Wortes des lebendigen Gottes. Es war vermöge seines Ursprungs fest (βέβαιος); kein Mensch durfte daran rütteln, daran zweifeln oder daran ändern; es war zuverlässig in seinen Verheißungen wie in seinen Drohungen und unverbrüchlich in seinen Geboten; wer seinen Vorschriften zuwiderhandelte oder sie nicht achtete, entgieng sicher der

---

*) An diesem Resultate können wir uns durch die Bemerkungen Ritschl's (2te Aufl. S. 54 f.), nach welchen wir in dem der Hoffnung angehörigen Gebiete keine scharf ausgeprägten Begriffe zu suchen hätten, nicht irre machen lassen. —

verdienten Strafe nicht (2, 2. 12, 25. vgl. 10, 28.). — Aber wenn der Vf. auch den göttlichen Ursprung und die göttliche Autorität des alttest. Gotteswortes auf's entschiedenste anerkennt, zeigt er doch auf der andern Seite eben so unzweifelhaft, daß eine abstracte Gleichstellung alles Gotteswortes seiner Anschauungsweise durchaus nicht entspricht. Er ist weit davon entfernt das alttest. Gotteswort dem neutest. gleich zu stellen. Vielmehr schreibt er dem letzteren offenbar eine noch weit höhere Autorität zu, indem er in Schlüssen a minori ad majus daraus, daß die Uebertreter des alttest. Gotteswortes nicht ungestraft blieben, folgert, daß wer das neutest. Gotteswort nicht achtet, noch viel weniger der auf ein solches Verhalten gesetzten noch schwereren Strafe entrinnen wird; und dieß thut er gerade in allen den Stellen, in welchen er die göttliche Autorität des alttest. Gotteswortes anerkennt (2, 2 f. 12, 25. wo man das πολὺ μᾶλλον beachte; vgl. 10, 28 f.). —

Worauf gründet sich nun diese Herabsetzung des alttest. Gotteswortes gegenüber dem neutest., obschon jenes so gut wie dieses ein von Gott gesprochenes Wort ist? Diese Frage ist uns in dem oben angeführten ersten Vers unseres Briefes beantwortet. Es sind in demselben drei offen vorliegende Gegensätze enthalten, nämlich πάλαι und ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων, τοῖς πατράσιν und ἡμῖν, ἐν τοῖς προφήταις und ἐν υἱῷ. Der zweite dieser Gegensätze kann, so nachdrucksvoll das ἡμῖν auch ist, doch nichts dazu beitragen, die neutest. Gottesoffenbarung als eine über die alttest. erhabene erscheinen zu lassen. Anders verhält es sich schon mit dem ersten Gegensatz; derselbe ist zwar zunächst ein bloß zeitlicher; das erste Reden Gottes fand in der Vorzeit*) statt, das zweite dagegen am Ende der ersten Weltzeit. Aber es ist in der Natur der Sache begründet, daß die spätere Offenbarung Gottes als eine höhere, über die früheren hinaus-

*) Ueber πάλαι vgl. Bleek und Lünem. und dazu die berichtigende Bemerkung Ebrard's.

gehende betrachtet werden muß; wenigstens gilt dies von der am Ende der ersten Weltzeit gegebenen Offenbarung. Diese muß nicht nur über alle früheren erhaben, sondern auch die schlechthin höchste, die vollkommene Offenbarung sein; denn nach ihr ist keine weitere mehr zu erwarten; und an das Ende der ersten Weltzeit, an welches alle Verheißungen geknüpft sind, fallend muß sie den Zweck haben, die neue Zeit, die Zeit der Vollendung herbeizuführen. Schon diese Zeitbestimmung schließt also in sich, daß die neutest. Gottesoffenbarung als die höchste und vollkommene über die der Vorzeit angehörigen alttestamentlichen erhaben ist *). —

Der Hauptgegensatz ist aber der dritte; daß Gott zu den Vätern in den Propheten, zu uns aber in dem Sohne geredet hat, ist die Hauptsache, ist der eigentliche Grund der Erhabenheit der neutest. Gottesoffenbarung über die alttest. — Der über die Welt hoch erhabene Gott offenbart sich nämlich durch Mittelspersonen. Nun hat er sich in der alttest. Zeit einer Mehrzahl untergeordneter menschlicher Vermittler bedient um in ihnen zu seinem Volke zu reden; sie alle sind in dem Namen „Propheten" zusammengefaßt. Es ist nämlich allgemein anerkannt, daß das Wort προφῆται in unserer Stelle als eine allgemeine Bezeichnung aller der Gottesmänner, welche von Gott Offenbarungen empfiengen und Anderen im Namen Gottes zu verkündigen hatten, aufzufassen, und daß namentlich auch Moses zu diesen Propheten zu rechnen ist. — Indem der Vf. sagt, Gott habe

*) „Quod si nunc postremum loquutus est deus, huc usque progredi convenit: quemadmodum etiam quum eo perveneris, sistendus est gradus. Quorum utrumque cognitu valde necessarium est. Nam et Judaeis magnum erat impedimentum quod non reputabant deum in aliud tempus distulisse pleniorem doctrinam. Itaque lege sua contenti non properabant ad metam. Ex quo autem Christus apparuit, contrarium malum grassari coepit in mundo. Appetunt enim homines ultra Christum pergere." — Calvin zu 1,1. —

in den Propheten zu den Vätern geredet, zeigt er auf der einen Seite, daß er dieselben nicht als bloße Werkzeuge in der Hand Gottes betrachtet, durch welche in mechanischer Weise das Gotteswort von Gott dem Volke überbracht wurde; er zeigt aber auch auf der anderen Seite, daß nach seiner Anschauung Gott den Propheten nicht bloß Offenbarungen mittheilte, und es ihnen dann überließ dieselben in menschlichen Worten zu verkündigen. Vielmehr sind die Propheten lebendige und selbstthätige Diener Gottes; sie reden; aber sie reden nicht ihre eigenen Worte, sondern Gott redet in ihnen, so daß ihr Wort wesentlich Gottes Wort ist*).

Immerhin aber ist die alttest. Gottesoffenbarung durch blose Menschen vermittelt, und zwar durch mehrere; dagegen hat Gott zur Begründung des neuen Bundes in dem „Sohne" geredet; und der „Sohn" gehört nicht zu der Klasse der blos menschlichen Propheten, sondern steht einzig in seiner Art hoch über diesen. —

Allerdings gab es auch im alten Bunde nicht blos menschliche Vermittler der Gottesoffenbarungen. Wenigstens die den alten Bund begründende Offenbarung, das auf dem

---

*) Das ἐν ist nämlich beide Male nicht ganz gleichbedeutend mit διά, wie jetzt wieder von Delitzsch behauptet worden ist; letzteres müßte nicht (vgl. 2, 2.3.), könnte aber doch so verstanden werden, als ob die Propheten und der Sohn nicht selbstthätige Werkzeuge in der Hand Gottes wären. Mit Recht sagt Lünem., ἐν sei significanter, als διά. Zwar denkt der Vf. schwerlich bestimmt und geradezu an die Innewohnung Gottes in den Propheten und im Sohne, so daß ein ὤν zu ergänzen wäre (nach dem Vorgang des Thomas von Aquin, Beza's, Gerhard's u. Add. Bleek, De Wette, Lünem.); aber doch soll durch das ἐν das Verhältniß, in welchem die Propheten und der Sohn als lebendige, selbstthätige Personen zu Gott standen, angedeutet werden. Hat ein Vater seinem erwachsenen Sohne, der mit ihm ganz eines Sinnes und Geistes ist, den Auftrag gegeben, etwas mit Jemanden zu verhandeln, so wird man von diesem Sohne sagen können: „man hört in ihm seinen Vater reden;" und man will damit noch etwas Anderes sagen, als „sein Vater hat durch ihn sagen lassen." Vgl. auch Moll a. a. O. II. S. 4 f. —

Berge Sinai gegebene Gesetz, war ein nicht blos durch Mosen (vgl. 9,19.), sondern auch durch Engel geredetes Wort; und gerade deßhalb galt es als ein göttlich beglaubigtes, verbindliches und unverbrüchliches Wort (vgl. ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος in 2,2.). So fand also nach der Lehre des Vf's wenigstens bei der alttest. Gesetzgebung eine doppelte Vermittlung statt. Moses hat das Gesetz nicht unmittelbar von Gott empfangen; vielmehr ist es zuerst durch die Vermittlung von Engeln Mosi, und dann erst durch Mosis Vermittlung dem alttest. Bundesvolke gegeben worden. — Aber auch über diese übermenschlichen Vermittler alttest. Gottesoffenbarung ist der Herr (ὁ κύριος), durch welchen die neutest. Heilsoffenbarung verkündigt worden ist als „Sohn" hoch erhaben. Auch sie, die nur λειτουργικὰ πνεύματα sind, sind ihm gegenüber nur untergeordnete Mittelspersonen. Der Sohn gehört nicht in die Klasse der Engel; er ist auch mit ihnen verglichen einzig in seiner Art, und steht seinem Wesen nach in einem weit höheren, viel näheren Verhältnisse zu Gott, das seines gleichen nicht hat. Es findet sich also überhaupt und unter den alttest. Offenbarungsmittlern insbesondere keiner, der an die Seite des neutest. Offenbarungsmittlers gesetzt werden könnte; dieser ist als „Sohn" der schlechthin höchste, einzigartige Vermittler, dessen sich Gott bedienen konnte, um in ihm zu den Menschen zu reden. —

Zwar ist nur die anfängliche Verkündigung der neutest. Heilsoffenbarung durch den Herrn selbst geschehen*); weder der Vf., noch die Leser haben dieselbe aus dem Munde des Herrn vernommen. Auch hier trat dann eine menschliche Vermittlung ein. Von glaubwürdigen Ohrenzeugen ist sie in zuverlässiger Weise (ἐβεβαιώθη) der späteren Generation übermittelt worden; und ihr Zeugniß von dem neutest. Heile ist noch durch das hinzukommende thatsächliche Zeugniß

---

*) Gegen die von Ebrard vorgetragene Erklärung der Worte ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι in 2,3. vgl. Lünem. —

Gottes, nämlich durch Zeichen und Wunder, durch mancherlei der christlichen Gemeinde geschenkte und in ihr sich offenbarende Wunderkräfte und durch nach dem freien Willensentschlusse Gottes in mannigfacher Weise und in verschiedenem Maaße erfolgende Zutheilungen des heiligen Geistes beglaubigt und bekräftigt worden (vgl. 2, 3 f.). So bürgt auf der einen Seite das, daß es Ohrenzeugen waren, welche das neutest. Heil weiter verkündigt haben, und auf der andern Seite das thatsächliche Zeugniß Gottes dafür, daß das durch menschliche Vermittlung auf die spätere Generation gekommene Wort dasselbe ist, welches anfänglich von dem Herrn selbst verkündigt wurde.

Wenn nach dem eben Gesagten auch in Beziehung auf die neutest. Gottesoffenbarung bei dem Vf. und bei den Lesern nur von einer durch menschliche Vermittlung erhaltenen Kunde die Rede sein konnte, so ändert dies doch, wie man leicht sieht, nichts an dem, was der Vf. zuvor über den Unterschied in der Vermittlung der alt- und der neutest. Offenbarung gesagt hat. Jene Ohrenzeugen sind ja keine Offenbarungsmittler; durch sie hat Gott nicht in dem Sinne geredet, in welchem er durch Moses, durch die Propheten, durch die Engel und durch den Herrn geredet hat. Die nachmalige durch menschliche Vermittlung erfolgte Weiterverbreitung der Kunde von der einmal gegebenen Offenbarung kann nicht in Betracht kommen, wo es sich um den Unterschied der eigentlichen Offenbarungsmittler handelt. Diese sind auf der einen Seite Moses, die Propheten überhaupt und die Engel, auf der andern Seite der Herr, welcher als „Sohn" über diese alle unendlich erhaben ist. Es bleibt also dabei: die neutest. Offenbarung Gottes ist uns durch den schlechthin höchsten, einzigartigen Vermittler gegeben, dessen sich Gott bedienen konnte, um in ihm zu den Menschen zu reden. —

Hieraus ergiebt sich im Sinne unseres Vf's von selbst, daß die neutest. Offenbarung weit vorzüglicher ist,

und daß das neutest. Gotteswort eine noch weit höhere göttliche Autorität hat, als die alttest. Offenbarung und das alttest. Gotteswort. Er setzt nämlich voraus, daß mit der Erhabenheit eines Offenbarungsmittlers über den andern die Erhabenheit der durch ihn vermittelten Gottesoffenbarung über die durch den andern vermittelte nothwendig zusammenhängen müsse *). Nicht als ob er an eine mögliche Trübung der Gottesoffenbarung durch die untergeordneteren Mittelspersonen dächte; aber seine in der Natur der Sache begründete Ansicht ist, daß Gott, indem er mit der Zeit stufenweise mehr und mehr sich offenbart, und sich dabei verschiedener Mittelspersonen bedient, welche einander nicht gleich und ihm selbst nicht in gleicher Weise nahe stehen, durch den höher und ihm selbst näher stehenden Vermittler auch eine höhere, reichere und vollkommenere Offenbarung geben muß. Wenn also der neutest. Offenbarungsmittler über die alttestamentlichen hoch erhaben ist, so steht auch die neutest. Gottesoffenbarung an Wichtigkeit und Vollkommenheit hoch über der alttest.; und wenn der neutest. Offenbarungsmittler der schlechthin höchste, wenn er einzig in seiner Art ist, und seinem Wesen nach Gott am nächsten steht, so kann an eine Gottesoffenbarung, die über die durch ihn vermittelte noch hinausgienge, nicht mehr gedacht werden; vielmehr muß dann die neutest. Offenbarung ebenfalls eine einzigartige, sie muß die höchste und letzte, die absolut vollkommene Offenbarung Gottes sein. —

Aus 3,3 f. geht nun, wie später erhellen wird, hervor, daß der Vf. Christum auch als den Begründer des alttest. Gottesreiches betrachtet. Allerdings liegt in der bezeichneten Stelle nur eine vereinzelte Spur dieser Vorstellung vor, und es fragt sich, ob der Vf. dieselbe in den Kreis seiner,

---

*) Dies ist auch in 2,3. angedeutet, indem nämlich das an die Erhabenheit des neutest. Heiles erinnernde τηλικαύτης durch die Hinweisung darauf, daß dieses Heil durch den Herrn geoffenbart ist, motivirt wird (ἥτις); vgl. auch 2,1. mit Cap. 1.

die Vermittlung der alttest. Offenbarung betreffenden Anschauungen organisch eingegliedert hat. Jedenfalls aber steht diese Vorstellung mit der bisher entwickelten Lehre des Vf's nicht im Widerspruch, läßt sich vielmehr leicht in dieselbe einfügen, und würde dann nur dazu dienen die Erhabenheit der neutest. Offenbarung über die alttest. in noch helleres Licht zu stellen. Hat nämlich Gott (vgl. 3,4.) durch Christum das alttest. Gottesreich begründet, und ist diese Begründung — wie man nicht anders annehmen kann — durch die Gesetzgebung vollzogen worden, so wäre auch Christus als ein bei der alttest. Gesetzgebung mitwirkender Vermittler zu betrachten. So erhielten wir dann nicht eine doppelte, sondern eine dreifache Stufenfolge von Vermittlungen, durch welche das den alten Bund begründende Gotteswort von Gott an das Volk Israel gebracht wurde. Von Gott käme dasselbe durch den Sohn an die Engel, durch diese an Moses und durch Mosen an das Volk*). Hiernach wäre die alttest. Gottesoffenbarung zwar auch durch den Sohn gegeben, aber nicht unmittelbar, sondern durch die Vermittlung der weit unter ihm stehenden Engel, welche sie wieder durch Mosen dem Volke mitgetheilt hätten; dagegen ist die neutest. Offenbarung unmittelbar durch den höchsten Offenbarungsmittler, den Sohn selbst gegeben. So träte dann die Erhabenheit der neutest. Offenbarung über die alttest. offenbar in noch helleres Licht, da jene als eine aus erster Hand, diese dagegen als eine erst aus dritter Hand empfangene erschiene. —

Worin steht nun aber die alttest. Offenbarung selbst — abgesehen von dem Unterschied der Offenbarungsmittler — der neutest. nach? Eine Antwort auf diese Frage geben die beiden adverbialen Bestimmungen πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως

---

*) Ganz entsprechend ist nach Apoc. 1,1f. die Offenbarung Christo von Gott gegeben; Christus thut sie durch die Vermittlung seines Engels seinem Knecht Johannes kund, welcher sie wiederum der christlichen Gemeinde mitzutheilen hat. —

in 1, 1., durch welche der Vf. von vornherein schon die Unvollkommenheit der alttest. Offenbarung andeutet. Alle neueren Exegeten verwerfen mit Recht die Ansicht, daß die beiden Ausdrücke nur eine rhetorische Amplification eines und desselben Begriffs seien; doch ist die Bedeutung derselben nicht von Allen vollkommen richtig angegeben worden. *Πολυμερῶς* heißt „vielgetheilt", und der Vf. will in diesem Worte sagen, daß Gott, indem er in den Propheten zu den Vätern redete, nicht auf einmal eine ganze, vollständige Offenbarung seines Wesens, seines Willens und seines Rathschlusses gab, daß vielmehr die alttest. Offenbarung in viele einzelne Offenbarungen zerfällt, deren jede immer nur einen Theil der zu offenbarenden Wahrheit enthüllte. Es tritt in der alttest. Offenbarung die Wahrheit nirgends als ein Ganzes an's Licht; nur bruchstückweise ist sie von Gott durch die Propheten kund gemacht worden. Der eine Prophet hatte dieses, der andere jenes besondere Moment der Wahrheit zu verkündigen, so daß der ganze alttest. Offenbarungsinhalt unter viele Offenbarungsmittler zertheilt war. Damit hieng natürlich zusammen, daß diese bruchstückweisen Offenbarungen auch der Zeit nach auseinanderfielen, so daß jener Offenbarungsinhalt auch auf verschiedene Zeiten sich vertheilte. So stellt sich also die alttest. Offenbarung, obschon sie ihre Einheit und ihren Zusammenhang darin hat, daß sie die Offenbarung eines und desselben Gottes ist, doch nicht als ein einheitliches, zusammenhängendes Ganze, sondern als eine Vielheit einzelner, unzusammenhängender Offenbarungen dar, in welchen die durch verschiedene Offenbarungsmittler und zu verschiedenen Zeiten enthüllten einzelnen Momente der Wahrheit vielgetheilt auseinanderfallen. Dies ist eine Unvollkommenheit der alttest. Offenbarung; denn es ist eine natürliche Folge dieser ihrer Vielgetheiltheit, daß man aus ihr keine sichere und klare Erkenntniß der ganzen, vollen Wahrheit gewinnen konnte. —

Das hinzugefügte *πολυτρόπως* heißt „vielartig" und be-

zeichnet, wie Lünem. richtig bemerkt, „die Mannigfaltigkeit der Modalität, in welcher das $\lambda\alpha\lambda\varepsilon\tilde{\iota}\nu$ sich vollzog," oder „die wechselvolle Verschiedenheit der göttlichen Offenbarungen in Bezug auf Inhalt und Form." Mit Unrecht erklärt er aber dann den Ausdruck näher, indem er nach dem Vorgang Bleek's und De Wette's darauf hinweist, daß Gott „bald durch Gesichte und Träume, bald von Mund zu Mund, bald unmittelbar, bald durch Vermittlung eines Engels, bald unter der Hülle von Symbolen und Bildern, bald ohne dieselbe zu den Empfängern seiner Offenbarungen redete." Denn es darf hier, wie Moll (a. a. O. II. S. 6) richtig bemerkt, nicht an die verschiedene Art, in welcher Gott seine Offenbarungen den Propheten mittheilte, sondern nur an die verschiedene Art, in welcher er in den Propheten zu den Vätern redete, gedacht werden. Jene verschiedenen Arten der Mittheilung des Gotteswortes an die Propheten können also wenigstens nur in Betracht kommen, sofern sie auch Form und Inhalt des prophetischen Wortes, in welchem die Gottesoffenbarungen den Vätern kund wurden, verschieden gestalteten, was denn auch allerdings gewöhnlich der Fall ist. — Aber wir dürfen hierbei nicht stehen bleiben; die alttest. Offenbarung ist nicht nur in Folge davon, daß sie den Offenbarungsmittlern in verschiedener Weise und unter mancherlei Formen von Gott mitgetheilt wurde, eine verschiedenartige. Vielmehr war die Art und Weise, in welcher Gott zu den Vätern in den Propheten redete, immer je nach der Verschiedenheit der Personen, welche Offenbarungsmittler waren, der Zeiten, in welchen Offenbarungen gegeben wurden und der Wahrheiten, welche kund gemacht werden sollten, verschieden *). Anders redete Gott durch Mosen, anders durch Elias, wieder anders durch Jesajas, Jeremias oder Hesekiel. Zur Zeit der Gründung des alttest. Gottesreiches lautete das Gotteswort anders als in der späteren Zeit, wo es sich um die Erhaltung desselben oder um das tiefere Verständniß und die höhere Auf-

---

*) Vgl. Moll a. a. O. II. S. 7 f.

fassung des Gesetzes handelte; anders lautete es, wenn das Bundesvolk seinem Gotte treu war, anders, wenn es von ihm abgefallen war und wieder anders, wenn es zu ihm zurückkehrte. Wenn Gott Gesetze gab, wenn er Drohungen verkündigen ließ, wenn er sein Volk trösten wollte, wenn er durch Verheißungen auf die neue, bessere Zeit hinwies, so hatte das Gotteswort jedesmal wieder einen andern Character. Kurz jede einzelne Offenbarung wurde, wie sie einen besonderen Theil der Wahrheit enthüllen sollte, auch unter einem besonderen, ihr eigenthümlichen τρόπος gegeben. Es konnte dies nicht anders sein; denn sobald die einzelnen Momente der Wahrheit ohne Verbindung und ohne Beziehung auf einander, in ihrer Vereinzelung an's Licht treten, kann keines von ihnen den Character an sich tragen, welchen es hätte, wenn es nicht als vereinzeltes Moment, sondern als Moment im Ganzen der Wahrheit an's Licht träte*). Die alttest. Offenbarung mußte daher als eine vielgetheilte auch eine vielartige sein. Auch dies läßt sie als eine unvollkommene erscheinen. Denn die vollkommene Offenbarung muß auch einen einheitlichen, der ganzen ewigen Wahrheit, welche sie enthüllt, vollkommen entsprechenden und darum allen Zeiten und allen Verhältnissen angemessenen Character an sich tragen. —

Man hat in dem, was der Vf. 1,1. über die Offenbarung Gottes in Christo sagt, eine dem πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως entsprechende, den Gegensatz dazu bildende Bestimmung vermißt**). Eine solche ist aber durchaus überflüssig; denn wenn die neutest. Offenbarung als eine am Ende der ersten Weltzeit in dem Sohne gegebene bezeichnet wird, so ist damit auch schon gesagt, daß sie nicht, wie die alttest., eine vielgetheilte und vielartige ist. Der oben

---

*) So hat z. B. die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes einen wesentlich verschiedenen Character, je nachdem sie mit der Offenbarung der Liebe Gottes verbunden ist, oder nicht. —

**) Vgl. z. B. Bleek und Tholuck. —

geschilderte Character der alttest. Offenbarung ist nämlich eine natürliche Folge davon, daß Gott dieselbe nur durch eine Mehrheit untergeordneter Offenbarungsmittler gegeben hat und daß sie nach seinem Rathschluß nicht die letzte Offenbarung sein sollte. Aber eben so natürlich ist es, daß die letzte und durch den höchsten Offenbarungsmittler gegebene Offenbarung eine einheitliche und vollständige Offenbarung der ganzen Wahrheit, des ganzen Wesens, Willens und Rathschlusses Gottes sein muß und daß auch die Art und Weise, in welcher Gott in dem höchsten Offenbarungsmittler zu uns redete, nur eine, nämlich die absolut vollkommene, dem vollkommenen Offenbarungsinhalte völlig entsprechende sein konnte. Dieses ist eine natürliche Folge von jenem; denn wenn die neutest. Offenbarung alle einzelnen Momente der Wahrheit nicht als einzelne, sondern als im Ganzen vereinigte mit einemmale enthüllt, so erscheinen dieselben nicht mehr als verschiedenartige, sondern als zusammen gehörig, in nothwendiger Beziehung zu einander stehend, eine Einheit bildend. An jedem von ihnen ist der einheitliche Character des Ganzen ersichtlich. — So steht also die alttest. Offenbarung der neutest. nach, weil in jener die Wahrheit nur vielfach zertheilt und einen verschiedenartigen Character an sich tragend enthüllt ist, während diese die Offenbarung der ungetheilten, einen durchaus einheitlichen Character an sich tragenden Wahrheitsfülle ist. —

Indem die alttest. Offenbarung als eine vielgetheilte und vielartige bezeichnet wird, ist eigentlich erst etwas Formelles über ihren Character ausgesagt. Es kann aber keine Frage sein, daß sie sich auch in materieller Hinsicht von der neutest. unterscheidet und dieser nachsteht. Ueber diesen Unterschied spricht sich der Vf. an einer andern Stelle aus. In Beziehung auf die alttest. Offenbarung nennt er 12,25. Gott ἐπὶ γῆς ... τὸν χρηματίζοντα, in Beziehung auf die neutest. dagegen τὸν ἀπ' οὐρανῶν (χρηματίζοντα). Wir setzen nämlich voraus, daß in beiden Satzgliedern unter dem Re-

denden Gott zu verstehen ist*). Es fragt sich nun, in wiefern von Gott gesagt werden könne, daß er im alten Bunde auf Erden, im neuen vom Himmel herab rede. Die Ausleger (namentlich auch Bleek) lassen diese Frage so gut als unbeantwortet. Um die richtige Antwort zu finden, müssen wir zuvörderst beachten, daß in beiden Satzgliedern nicht an ein einmaliges, sondern an ein fortwährendes Reden Gottes zu denken ist. Der Vf. hat im ersten Satzgliede nicht allein den Act der Gesetzgebung auf dem Berge Sinai im Auge; und ebensowenig im zweiten die erste Verkündigung des Evangeliums, das der Vergangenheit angehörige Reden Gottes in dem Sohne, von welchem 1, 1. die Rede war. Letzteres ist wegen des vorausgehenden part. praes. τὸν λαλοῦντα und weil sonst nicht leicht abzusehen wäre, in wiefern man sagen könne, daß Gott in (dem doch auf Erden wandelnden) Christus vom Himmel herab geredet habe, allgemein zugestanden. Dagegen denken die Ausleger bei dem Reden Gottes auf der Erde ohne Weiteres an den Act der Gesetzgebung. Wir berufen uns gegen diese

*) Vgl. Bleek, De Wette, Lünem. und Delitzsch; schon die Beziehung von v. 25 auf v. 19 scheint uns völlig genügend, um diese Auffassung als die allein richtige zu erweisen. Den am vollständigsten von Bleek verzeichneten Gründen für die Ansicht, daß Moses der auf Erden, Christus der vom Himmel herab Redende sei, können wir nicht so viel Gewicht zuerkennen, als Bleek selbst ihnen zugesteht. — Die Ansicht Ebrard's, „der Redende sei beide Male Christus; auf Erden habe er geredet, indem er sich auf Sinai als Gesetzgeber offenbart habe; vom Himmel herab rede er als Mittler, indem er im Himmel um Gnade für uns schreie (v. 24) und somit vom Himmel herab uns Gnade darbiete," wollen wir nur anführen. — Ganz verkehrt will Steinmeyer (Disquisitio in epistolae Petrinae prioris prooemium. 1854. S. 16 ff.), von einer durchaus irrigen Erklärung von 12, 24. ausgehend, unter dem auf Erden Redenden Abel als Repräsentanten der Wolke von Glaubenszeugen (vgl. 12, 24. mit 11, 4. 13. und 12, 1.) und unter dem vom Himmel herab Redenden Christum (vgl. 12, 2.) verstanden wissen. Eine solche Erklärung verdient keine Widerlegung.

Ansicht nicht auf das part. praes. τὸν χρηματίζοντα an und für sich; denn wir wissen wohl, daß dasselbe in erzählender Rede als part. imperf. etwas der Vergangenheit Angehöriges bezeichnen kann, welches eben geschah, als ein anderes Factum eintrat*). Wir dürfen also aus diesem part. praes. zunächst nur folgern, daß das ἐπὶ γῆς χρηματίζειν eben stattfand, als das παραιτήσασθαι erfolgte. Bei letzterem denkt der Vf. — wie mit Recht allgemein angenommen wird, nicht an das Verhalten des Volkes bei der Gesetzgebung auf Sinai, welches in v. 19. durch παραιτεῖσθαι bezeichnet ist**), sondern an die später, und besonders während des Wüstenzuges von demselben bewiesene Widerspenstigkeit gegen Gott und gegen die göttlichen Gebote. Hieraus ergiebt sich nun unwiderleglich, daß der Vf. das ἐπὶ γῆς χρηματίζειν nicht als ein auf die Zeit der Gesetzgebung auf dem Sinai beschränktes, sondern als ein auch während des Wüstenzuges fortdauerndes ansieht. Freilich könnte man nun daran erinnern, daß auch nach dem Berichte des Pentateuchs Gott während des ganzen Wüstenzuges durch Mosen zu dem israelitischen Volke redete. Allein wenn man den Gegensatz des in der Zeit des neuen Bundes fortdauernden Redens Gottes vom Himmel herab vergleicht, so wird man doch die Annahme am wahrscheinlichsten finden, daß in den beiden in Rede stehenden Bezeichnungen Gottes eine Anschauung ihren Ausdruck gefunden hat, nach welcher Gott während der Zeit des alten Bundes fortwährend auf Erden redete***), wie er jetzt zur Zeit des neuen Bundes fortwährend vom Himmel herab redet.

---

*) Vgl. Winer, 5te Aufl. S. 406; 6te Aufl. S. 305. —

**) Obschon er, wie oben bemerkt, sich auf v. 19 zurückbezieht; vgl. Bleek, III. S. 960. — Neuerdings hat Delitzsch dem παραιτησάμενοι in v. 25 dieselbe Bedeutung vindiciren wollen, die es in v. 19 hat; aber dieser Versuch richtet sich selbst durch die dann nothwendige, aber offenbar falsche Erklärung des οὐκ ἐξέφυγον durch „sie vermochten sich doch nicht zu entziehen, sie mußten Stand halten," was ja — von allem Andern abgesehen — sogar der Geschichte widerspräche. —

***) Man mache hiergegen nicht das τότε in v. 26 geltend, welches sich allerdings auf die Zeit der Gesetzgebung auf dem Sinai beziehen

Diese Auffassung stimmt auch zu dem was der Vf. v. 18–24. gesagt hatte. Den Gedanken, daß die Leser Bürger nicht des alt- sondern des neutest. Gottesreiches geworden seien, hatte er hier so eingekleidet, daß er ihnen sagte, sie seien nicht zu dem Berg Sinai, sondern zu dem himmlischen Jerusalem hinzugekommen. Schon in diesen Versen liegt eine Anschauung vor, nach welcher die Bürger des alttest. Gottesreiches gleichsam, wie einst ihre Väter, vor dem Berg Sinai stehen und vernehmen wie Gott ihnen von diesem Berge aus, also auf Erden, seinen Willen verkündigt *), während dagegen die Bürger des neutest. Gottesreiches vor dem himmlischen Jerusalem stehen, und die Stimme des aus dieser himmlischen Stadt, also vom Himmel herab zu ihnen redenden Gottes hören. —

Verhält sich dies so, so sind die beiden Bezeichnungen Gottes, von denen wir reden, damit nicht genügend erklärt, daß man sagt: zu den Juden habe Gott auf dem berührbaren, irdischen Berge Sinai geredet, indem er zu seinem Dollmetscher einen irdischen Menschen, den Moses wählte;

---

muß. Wir leugnen ja nicht, daß der Vf. diese hauptsächlich im Auge hat, und daß mit Beziehung auf sie die Ausdrücke gewählt sind. Was wir behaupten ist zunächst nur das, daß die Offenbarung Gottes auf dem Sinai vom Vf. nicht als ein auf die Zeit, als das Volk am Sinai gelagert war, sich beschränkendes und dann der Vergangenheit angehörendes, sondern als ein während der Zeit des alten Bundes fortdauerndes Reden Gottes betrachtet wird. Die vom Sinai ausgehende φωνὴ ῥημάτων tönte gleichsam fort, so lange der alte Bund bestand. — Das τότε in v. 26 macht also bei unserer Auffassung keine Schwierigkeit. — Wir behaupten dann weiter, daß nach der Anschauung des Vf's der Character des durch die ganze alttest. Zeit hindurchtönenden sinaitischen Gotteswortes auch der Character des alttest. Gotteswortes überhaupt ist; denn jene grundlegende Offenbarung ist der Prototyp aller folgenden. —

*) „Die ganze jüdische Religion und ihre kirchliche und bürgerliche Verfassung schrieb sich von der Gesetzgebung auf Sinai her. Darum wurden auch die späten Anhänger derselben noch gerechnet als solche, die zum Berg Sinai gekommen.“ Rieger, S. 284.

zu den Christen dagegen rede er vom Himmel herab, indem er als Dolmetscher zu ihnen vom Himmel her seinen eigenen Sohn gesandt habe*). Man kann dann auch gegen die vom Vf. gebrauchten Ausdrücke nicht einwenden, daß sie nicht ganz passend seien, in sofern „ja Christus auch auf Erden erschienen sei"**). Man muß vielmehr sagen: der Character zunächst der grundlegenden alttest. Offenbarung und sodann der alttest. Offenbarung überhaupt ist der Art, daß man sie als ein vom Berge Sinai ausgehendes, also auf Erden stattfindendes Reden Gottes betrachten kann, während der Character der neutest. Offenbarung kurz geschildert ist, wenn man dieselbe als ein Reden Gottes vom Himmel herab bezeichnet. Und ist hiermit nicht wirklich der wesentlichste Unterschied, der zwischen der alt- und der neutest. Offenbarung vorhanden ist, kurz und treffend bezeichnet? Wie Gott zur Gesetzgebung auf den Sinai herabstieg, so steigt er immer, wenn er zu dem alttest. Bundesvolke als solchem redet, zur Erde herab; er redet noch auf Erden, redet noch in irdischer Weise und in Beziehung auf irdische Dinge; das Wort Gottes ist ein durch die jedesmaligen irdischen Verhältnisse bestimmtes und hat selbst einen irdischen Character; denn das ganze alttest. Gottesreich ist eben nur ein Gottesreich auf Erden, aber kein Himmelreich. Nur was der heilige Gott auf Erden gethan wissen will, wie er auf Erden den Ungehorsam gegen seine Gebote bestrafen wird, was er in Gnade und Treue für das Glück seines Bundesvolkes auf der Erde zu thun beschlossen hat***), nur derartiges ver-

---

*) Gegen Lünem. z. d. St.

**) Gegen De Wette z. d. St.

***) „Was ihnen (den Israeliten) in ihrem besonderen Theile versprochen war, das ging mehr auf einen äußerlichen Wohlstand, auf ein langes und glückseliges Leben, auf einen Ueberfluß der Güter des Landes, als auf solche Dinge, dadurch sie in der Gemeinschaft Gottes nach dem Geiste wären gefördert worden. Was hierher gehöret, war

kündet das alttest. Gotteswort, soweit es nämlich wirklich dem alten Bunde gilt. Dagegen thut es noch nicht die Geheimnisse des Himmels kund, verkündet noch nicht, daß das Volk Gottes zum Himmel berufen ist, kurz es soll noch nicht ein Gottesreich begründen, welches wesentlich himmlischen Characters ist und dem Himmel angehört. Man lese das A. T. durch und sehe zu, ob nicht die Propheten ebenso wie der Pentateuch, die Verheißungen ebenso wie die Gebote und Drohungen, so weit nämlich das Gotteswort ein den alttest. Bundesgliedern geltendes ist, ganz den Character eines auf der Erde geredeten, und über die Erde noch nicht hinausgehenden Gotteswortes an sich tragen*). — Dagegen findet bei der neutest. Offenbarung kein solches Herabsteigen Gottes auf die Erde statt. Hier ist das Gotteswort durchaus himmlischen Characters. Es verkündet die Geheimnisse des Himmels; es offenbart den reinen, nicht in den irdischen Verhältnissen einer bestimmten Zeit begründeten und durch sie eigenthümlich bestimmten, darum auch nicht temporär, sondern ewig gültigen Willen und Rathschluß Gottes; nicht aus den irdischen Verhältnissen heraus, sondern vom Himmel herab gesprochen, erhebt es sich auch hoch über das, was bloß der Erde angehört und auf Erden geschehen wird. Vom Himmel aus beruft Gott sein neutest. Bundesvolk zum Himmel (vgl. 3,1.). Die neutest. Offenbarung soll ein Gottesreich begründen, welches wesentlich nicht der Erde, sondern dem Himmel angehört, und darum

---

ihnen unter gewissen Bildern und Schattenwerk in ihrem Bunde abgemalet, und wenn es hoch kam, mit einem gewissen Vorschmack angezeiget, aber in Ansehung des völligen Genusses auf weiter hinaus verschoben.“ Steinhofer, S. 208. —

*) Dicitur autem Deus in terra loquutus, quia humilius loquebatur. Semper meminerimus de externa legis administratione tractari, quae talis fuit (si cum evangelio conferatur) ut terrenum quiddam saperet; nondum supra coelos eveheret hominum mentes ad perfectam sapientiam. — Calvin z. d. St.

ist sie ein vom Himmel herab geredetes, himmlische Dinge enthüllendes und das, was die Gerechtigkeit und die Gnade Gottes in der andern Welt zu thun beschlossen hat, verkündigendes Gotteswort*). — Daß hiernach die neutest. Gottesoffenbarung auch in materieller Beziehung hoch über der alttest. steht, ist von selbst klar. —

So ist also die neutest. Offenbarung über die alttest. hoch erhaben, obschon beide das Wort des lebendigen Gottes sind; denn diese ist die frühere, vorbereitende, jene die letzte und höchste; die alttest. ist durch untergeordnete Offenbarungsmittler, durch Propheten und Engel, die neutest. dagegen durch den höchsten Offenbarungsmittler, den Sohn gegeben; in der alttest. ist die Wahrheit nur bruchstückweise und einen verschiedenartigen Character an sich tragend, in der neutest. dagegen die ungetheilte, einen durchaus einheitlichen Character an sich tragende Wahrheitsfülle enthüllt; endlich hat das Gotteswort in jener einen irdischen, in dieser dagegen einen himmlischen Character. —

*) Die Beziehung, in welche Delitzsch das Reden Gottes zu dem Reden des Blutes der Besprengung (vgl. v. 24) setzt, liegt gewiß nicht in der Absicht des Vf's. — V. 25 hängt nicht so eng mit v. 24 zusammen; vielmehr hebt der Vf. nach der Schilderung der Herrlichkeit des neutest. Gottesreiches auf's Neue an, die schon früher ausgesprochene, nun aber doppelt eindringliche Warnung vor Abkehr von der neutest. Offenbarungswahrheit seinen Lesern an's Herz zu legen. — Daß das τὸν λαλοῦντα an das λαλοῦντι in v. 24 anklingt, deutet auf keine innere Beziehung hin, in der das beiderseitige λαλεῖν stünde. Wie oft kommt es vor, daß ein Schriftsteller, auch wenn er einen ganz neuen Abschnitt beginnt, ein eben erst gebrauchtes Wort, das ihm gleichsam noch in den Ohren nachklingt, ganz unbewußt wieder anwendet! — Wenn Delitzsch sagt: „Gott redet zu uns in dem liebesgewaltig redenden Blut der Besprengung," so muß überdies dagegen bemerkt werden, daß ja v. 24 nur von einem an Gott gerichteten Reden dieses Blutes gesprochen ist. — Schon darum ist auch die Folgerung, welche Delitzsch aus der Weglassung eines οὖν nach βλέπετε zu Gunsten seiner Ansicht zieht, ganz unstatthaft. —

§. 10.

Die Mangelhaftigkeit des alten und die Vollkommenheit des neuen Bundes im Allgemeinen.

Aber nicht nur die alttest. Offenbarung ist eine unvollkommene; auch der ganze alte Bund, der auf ihr ruht, ist ein mangelhafter. Der neue Bund ist ihm gegenüber ein „vorzüglicherer Bund" (κρείττων διαθήκη 7, 22. 8, 6.). Da beide Bündnisse nur als Gottes Werk betrachtet werden können, indem Gott bei der Bundesschließung Alles allein, ohne Zuthun der Menschen, feststellt, so kann der letzte und eigentliche Grund der Mangelhaftigkeit des alten und der Vorzüglichkeit des neuen Bundes nicht in der Beschaffenheit des Bundesvolkes, sondern nur in den von Gott selbst getroffenen Anordnungen liegen. Es kann bei der ersten Bundschließung nicht der Wille Gottes gewesen sein einen vollkommenen Bund mit seinem Volke zu schließen, während der zweite Bund ein solcher werden sollte. Dieser ist also vorzüglicher als jener, weil Gott in demselben größere und höhere Gnadenabsichten in's Werk setzen wollte, oder — da Gottes Gnadenabsichten in seinen Verheißungen ihren Ausdruck erhalten haben — weil er auf dem Grunde vorzüglicherer Verheißungen errichtet worden ist (vgl. 8, 6.). —

Daß dies sich wirklich so verhalte, hat der Vf. 8, 7 ff. nachgewiesen. Schon das, daß Gott in seinem Worte überhaupt einen zweiten Bund in Aussicht stellt, ist ein sicherer Beweis dafür, daß der schon bestehende erste Bund nicht ἄμεμπτος sein kann. Wäre er untadelig, d. h. der Idee und Bestimmung eines Bundes Gottes mit seinem Volke vollkommen entsprechend und daher wahrhaft genügend, so bedürfte es keines zweiten Bundes, und es hätte ein solcher neben dem ersten keinen Raum *). Die Verheißung des neuen

---

*) Zu den Worten οὐκ ἂν δευτ. ἐζητεῖτο τόπος vgl. De Wette, Ebrard und Lünem. —

Bundes ist also schon an und für sich ein von Gott selbst ausgestelltes Zeugniß über die Mangelhaftigkeit des alten Bundes, oder ein von Gott über denselben ausgesprochener Tadel. —

Der Vf. begründet dies aber noch weiter, indem er eine dieser Verheißungen in extenso anführt; und zwar gerade diejenige, welche ausdrücklich die Mangelhaftigkeit des alten Bundes ausspricht, und die vorzüglicheren Verheißungen, auf welche der neue Bund begründet werden sollte, verkündigt. Es ist die bekannte Weissagung Jer. 31,31–34. Der Vf. leitet dieselbe durch die Worte ein: Μεμφόμενος γὰρ αὐτοῖς λέγει. Mag man grammatisch αὐτοῖς mit dem part. μεμφόμενος oder mit λέγει verbinden, in beiden Fällen will der Vf. nicht zunächst und geradezu sagen, daß Gott in der angeführten Stelle den alten Bund tadle. Denn wäre dies, die Richtigkeit der zweiten Construction vorausgesetzt, seine Absicht, so hätte er dem Worte αὐτοῖς nicht die, ohnedies ungewöhnliche Stellung vor λέγει geben dürfen *). Aus demselben Grunde kann man auch nicht annehmen, der Vf. habe mit feinem Takte den Gegenstand des Tadels absichtlich unbestimmt gelassen **). Vielmehr sind nach der zweiten Construction (wegen der engen Verbindung des Particips mit dem Hauptverbum und wegen der Stellung des αὐτοῖς) ebenso gut als nach der ersten (welche wir aus letzterem Grunde vorziehen) zunächst die alttest. Bundesglieder die Getadelten. Der Tadel fällt aber allerdings nach der Anschauung des Vf's und im Sinne der alttest. Weissagung auf den Bund selbst zurück, wie sich gleich zeigen wird.

Der erste Theil der Weissagung enthält nämlich eine Ankündigung Gottes, es werde die Zeit kommen, da er mit dem Hause Israel und dem Hause Juda einen neuen Bund abschließen werde, der nicht gleicher Art sein solle mit dem

---

*) Gegen Lünemann.

**) Gegen Bleek und De Wette.

durch Mosen geschlossenen Bunde; und die Begründung dieser Ankündigung lautet: „denn sie blieben nicht in meinem Bunde und ich kümmerte mich nicht mehr um sie, spricht der Herr.“ Offenbar ist in dieser Begründung ein Tadel gegen die alttest. Bundesglieder ausgesprochen, so daß die Art, wie der Vf. das Citat einleitet, vollkommen gerechtfertigt ist. Wir ersehen aber zugleich aus derselben, in wiefern der Vf. den Satz: der erste Bund ist nicht ἄμεμπτος (v. 7.) daraus erweisen kann, daß ein Tadel über die alttest. Bundesglieder ausgesprochen ist (γάρ in v. 8.). In der angeführten Stelle selbst ist nämlich die Mangelhaftigkeit des alten Bundes deutlich ausgesprochen, indem gesagt ist, der neue Bund solle nicht wieder sein, wie der alte; und dieser Ausspruch ist durch den über das alttest. Bundesvolk ausgesprochenen Tadel begründet, so daß nach dem Zusammenhang der Stelle offenbar der Tadel auf den alten Bund zurückfällt. Darum eben soll der neue Bund nicht gleicher, sondern höherer und besserer Art sein, als der alte, weil dieser leicht gebrochen und aufgehoben werden konnte, indem das Bundesvolk seine Bundespflicht nicht erfüllte und indem in Folge davon auch Gott sich von ihm zurückzog. Es ist also eine dem alten Bunde anhaftende Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit, daß in ihm keine Vorsorge getroffen war, durch welche die Bundbrüchigkeit und die darauf nothwendig folgende Verwerfung des Volkes Gottes hätte verhütet werden können; und die Vorzüglichkeit und Vollkommenheit des neuen Bundes soll darin bestehen, daß in ihm eine solche Vorsorge getroffen werden wird, so daß er ein unauflöslicher Bund sein wird. —

Was ihn hierzu macht, sagt der zweite Theil der Weissagung in drei Verheißungen. Die erste ist: im neuen Bunde wird Gott seine Gesetze dem Bundesvolke in den Sinn geben und auf die Tafeln des Herzens schreiben; nicht äußerlich werden ihm die Gebote Gottes gegenüberstehen; vielmehr wird Gott selbst Sorge dafür tragen, daß sein Gesetz für alle Bundesglieder ein innerliches werde, daß sie alle es nicht

nur kennen, sondern auch sich innerlich angetrieben fühlen den Willen Gottes zu thun. Die Gesetze Gottes sollen eine lebendig wirksame Macht über die Herzen sein. So wird dann eine Verletzung der Bundespflichten und eine Auflösung des Bundesverhältnisses nicht mehr möglich sein; Gott wird den neutest. Bundesgliedern fortwährend als ihr Gott, und sie hinwiederum fortwährend Gott als sein Volk angehören. —

Die zweite Verheißung hängt mit der ersten eng zusammen, doch ist sie nicht gerade — wie die Ausleger gewöhnlich annehmen — als eine Folge der ersten zu betrachten; man könnte ebensogut das umgekehrte Verhältniß annehmen. Sie kündigt nämlich an, daß im neuen Bunde nicht mehr einer den andern lehren und ermahnen werde: „erkenne den Herrn", da alle, Klein und Groß, Gott kennen werden. Der Unterschied zwischen Gottesgelehrten und Laien wird aufhören, weil Alle ohne Ausnahme von Gott selbst Belehrte sein werden. — Wir haben hierbei natürlich nicht an eine blos theoretische Gotteserkenntniß zu denken, sondern an ein lebendiges, persönliches Bekanntsein, an eine innige Vertrautheit mit Gott. Diese hat allerdings zur Voraussetzung, daß die Gesetze Gottes in die Herzen geschrieben sind; aber auf der andern Seite hat sie auch die Verinnerlichung des Gesetzes zur Folge. Beides bedingt sich gegenseitig. —

Die dritte Verheißung ist die der Gnade Gottes und der Sündenvergebung; und sie wird als eine die Voraussetzung der beiden ersten bildende eingeführt. Weil Gottes Gnade bei der Stiftung des neuen Bundes die bisherigen Sünden vergeben wird, darum werden die Gesetze Gottes in den Herzen der neutest. Bundesglieder leben, und darum werden sie alle Gott erkennen und mit ihm vertraut sein. Denn wir können Gott nur dann in's Angesicht sehen und vor seinem Angesicht wandeln, wenn er über uns Sündern sein Angesicht gnädig leuchten läßt. Diese Wahrheit ist schon in dem durch Jeremias gesprochenen Gottesworte offenbart; schon in ihm ist als die Hauptgabe

Gottes im neuen Bunde, deren Folge und Frucht die andern sind, die Sündenvergebung genannt. —

Diese drei Verheißungen sind vorzüglicher, als diejenigen, auf welchen der alte Bund beruht. Im alten Bunde nämlich war das Gesetz Gottes nicht in die Herzen, sondern nur auf steinerne Tafeln geschrieben; äußerlich standen die Forderungen Gottes dem Bundesvolke gegenüber; das Gesetz konnte darum auch die Herzen nicht zu einer willigen, freudigen Erfüllung der Gebote Gottes bewegen; und daher dann der Abfall und die auf denselben gesetzte Strafe. — Im alten Bunde war ferner die Gotteserkenntniß noch keine allgemeine; sie war, sammt dem Umgang mit Gott, nur das Vorrecht einiger Wenigen, der Propheten und der Priester; und selbst diese waren nicht eigentlich mit Gott bekannt, mit ihm vertraut. — Beides aber hatte seinen Grund darin, daß der alte Bund keine Sündenvergebung zu ertheilen vermochte. Dies also, der Mangel der Sündenvergebung ist der Hauptmangel, der Grundfehler des alten Bundes. —

Es ist wohl zu beachten, daß der Vf. den Nachweis der Mangelhaftigkeit des alten und der Vorzüglichkeit des neuen Bundes aus einer in den alttest. Bundesschriften selbst enthaltenen Weissagung führt. Im alten Bunde selbst sind die dem neuen Bunde geltenden besseren Verheißungen gegeben; sie sind aber dem alten Bunde nicht zugeeignet, sondern sie weisen ganz ausdrücklich über denselben hinaus und auf einen künftigen, neuen und besseren Bund hin. Es ist also — und dies war besonders wichtig, wo es galt, juden-christliche Leser von der Erhabenheit des neuen Bundes über den alten zu überzeugen — nicht der Vf., es ist auch nicht blos das durch Christum gesprochene Gotteswort, es ist vielmehr das Gotteswort des alten Bundes selbst, welches die Mangelhaftigkeit des alten und die Vorzüglichkeit des neuen Bundes ausspricht. Der alte Bund will gar nicht als ein vollkommener und auf die Dauer genügender gelten. Es ist darum auch keine Leugnung, sondern eine Anerkennung der göttlichen Autorität des alttest. Gotteswortes,

wenn man die Mangelhaftigkeit des alten und die Vorzüglichkeit des neuen Bundes behauptet.

Uebrigens sind die Verheißungen, auf welchen der neue Bund ruht, nicht erst zur Zeit des Jeremias, nicht erst nach längerem Bestehen des alten Bundes gegeben. Vielmehr ist der das Heil des neutest. Bundesvolkes betreffende unwandelbare Rathschluß Gottes schon in der durch einen Eid versiegelten Verheißung, welche Gott nach Gen. 22,17 f. Abraham gegeben hat, verkündigt worden (vgl. 6,17 f. mit v. 13 f.) *).

§. 11.

Die Mangelhaftigkeit der die τελείωσις bezweckenden Veranstaltungen im alten, und die Vollkommenheit derselben im neuen Bunde.

Es kann uns nicht auffallen, daß der Vf. auf den Gedanken, daß Gott im neuen Bunde seine Gesetze in die Herzen der Bundesglieder schreibe, nicht näher eingeht, und daß

*) Wir sind aber keineswegs der Ansicht, daß der Vf. die 6,14. angeführten Worte als eine messianische Verheißung betrachtet und in geistlichem Sinne verstanden habe. Eine solche schon an sich unwahrscheinliche Annahme erscheint bei einer richtigen Deutung von 6,15. als durchaus unmöglich (gegen Bleek zu 6,14.). — Auch ist das Verhältniß von 6,17 f. zu v. 13 f. nicht daraus zu erklären, daß der Vf. die angeführte Verheißung dem näheren Sinne nach auf die große leibliche Nachkommenschaft, dem tieferen Sinne nach auf die geistige Nachkommenschaft Abrahams bezogen habe (gegen Tholuck). — Vielmehr versteht der Vf. Gen. 22,17. ganz wörtlich von der zahlreichen leiblichen Nachkommenschaft; er kann dann aber in v. 17 f. von der messianischen Verheißung so reden, als ob er schon v. 13 f. gesagt hätte, daß sie durch einen Eid Gottes versiegelt sei, weil auf die v. 14 angeführte Verheißung, wie den Lesern wohl bekannt war, eine wirklich messianische unmittelbar folgte, welche also mit der andern von Gott beschworen worden ist (vgl. Gen. 22,18); vgl. Lünem. zu 6,15. u. zu 6,16—20. — Dagegen hat man bei 6,17 f. nicht mit Delitzsch schon an 7,20 ff. zu denken. —

der Punkt, in welchem er die Vergleichung zwischen dem alten und dem neuen Bunde anstellt, um den Vorzug des letzteren zu beweisen, nicht das Verhältniß des Menschen zu dem einen und zu dem andern, sondern der Inhalt und Zweck des alten und des neuen Bundes ist*). Denn im Hinblick auf seinen Zweck, aber auch nach seiner eigenen religiösen Grundanschauung mußte dem Vf. die letzte der in der jeremianischen Stelle enthaltenen Verheißungen, die Verheißung der Sündenvergebung, am wichtigsten erscheinen. Es mußte ihm hauptsächlich darauf ankommen, die Leser davon zu überzeugen, daß die Sündenvergebung mittelst der im alten Bunde getroffenen Veranstaltungen, welche auf sie hinzielten, nicht wirklich gewährt werde, sondern nur im neuen Bunde zu finden sei. In dem Character der beiderseitigen Versöhnungsanstalten mußte er den Hauptunterschied der beiden Bündnisse und den Hauptvorzug des neuen vor dem alten aufzeigen. —

Wir müssen im dritten Hauptheile auf die Lehre des Vf's über diesen Gegenstand ausführlich eingehen, und begnügen uns daher hier mit einer kurzen Zusammenstellung der wichtigsten Punkte, welche die Mangelhaftigkeit des alten und die Vollkommenheit des neuen Bundes in der hier in Rede stehenden Beziehung begründen. —

Der Vf. spricht es geradezu und ganz allgemein aus, daß das alttest. Gesetz nichts vollendet, d. h. in keiner Beziehung die erzielte Vollendung herbeigeführt habe (οὐδὲν ἐτελείωσεν ὁ νόμος 7, 19.). Es hatte nämlich von allem dem was zur Vollendung erforderlich ist, und von all' den Gütern, welche Gott seinem Volke in künftiger Zeit zu geben verheißen hatte, nicht einmal ein getreues Abbild, sondern nur ein schwaches Schattenbild (σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν 10, 1.). —

Zwar hatte der alte Bund sein von Gott aufgerichtetes

---

*) Vgl. Ritschl, 1te Aufl. S. 265.

(5,4. 7,28.). Priester- und Hohepriesterthum, nämlich das levitische; aber die Grundlage dieses Priesterinstituts war eine fleischliche Satzung (ἐντολὴ σαρκίνη 7,16.), welche ihrer Natur nach etwas Schwaches und Unnützes, (τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελὲς 7,18.) sein mußte. Denn ihr zu Folge konnten die alttest. Priester nur sterbliche, selbst mit Schwachheit behaftete und darum selbst der Versöhnung bedürftige Menschen sein (vgl. 7,8. 23. 27 f.). Das alttest. Priesterinstitut war daher sehr mangelhaft, und von vornherein untauglich das zu leisten was von ihm erwartet wurde.

Dieselbe Mangelhaftigkeit haftet auch an den Amtsverrichtungen der alttest. Priester und Hohepriester. Schon der Ort, an welchem sie vollzogen werden, ist ein zwar nach der eigenen Anordnung Gottes errichtetes (8,5.), aber doch nur auf der Erde befindliches, mit Händen gemachtes (vgl. 8,2. 4. 9,1. 11. 24.) Heiligthum, welches nur ein sehr unvollkommenes Abbild (ὑπόδειγμα καὶ σκιά, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν) der eigentlichen Wohnstätte Gottes (vgl. 8,5. 9,23. 24.) ist. Die alttest. Priester kommen also selbst gar nicht wirklich und wesenhaft in Gottes Nähe. — Ihre durch das Gesetz ihnen vorgeschriebene (8,4. 9,22.) λειτουργία in dem abbildlichen Heiligthume besteht allerdings hauptsächlich in der Darbringung von Opfern, und zwar von Opfern zur Sühnung der Sünden des Bundesvolkes. Aber auch das alttest. Opferinstitut ist höchst mangelhaft und leistet das nicht, was man von einem Opferinstitut erwarten sollte. Die alttest. Opfer können, trotz ihrer unabläßigen Wiederholung, doch niemals Sünden hinwegnehmen (10,4. 11.); sie können die λατρεύοντες nicht hinsichtlich ihres Gewissens zur Vollendung bringen (9,9.), weil sie nicht die Kraft haben, ein beflecktes Gewissen zu reinigen (9,14. vgl. 9,13.). Sie sind blos äußerliche Darbringungen des an sich ganz werthlosen Lebens von Thieren (vgl. 9,12. 13. 10,4.); darum können sie auch nichts weiter erwirken, als eine äußerliche Heiligung, eine Reinigkeit des Fleisches (καθαρότης τῆς σαρκός 9,13.) und die Befähigung zu einem äußerlichen

Nahen zu Gott, d. h. zum Betreten des irdischen Heiligthums. —

Nun giebt es im alten Bunde allerdings noch andere gottesdienstliche Anordnungen, als die, welche unmittelbar das Opferwesen betreffen. Aber sie betreffen nur Speisen und Getränke und mancherlei Waschungen, sind also auch, wie die Opfergesetze, nur äußerliche, fleischliche und dazu als eine Last drückende (ἐπικείμενα) Satzungen (δικαιώματα σαρκός 9, 10.), und ihre Beobachtung kann nicht mehr nützen, als die Opferdarbringungen (13, 9.).

Die die τελείωσις bezweckenden Veranstaltungen, welche im alten Bunde getroffen sind, sind also durchaus mangelhaft. Das Bundesvolk konnte mittelst derselben nicht wirklich in Gemeinschaft mit Gott treten. Der Weg zum himmlischen Allerheiligsten war ihm noch nicht geoffenbart. Mittelst der alttest. Versöhnungsanstalt *) wurde

*) Es ist nie zu vergessen, daß der Vf. überall nur von dem redet, was die alttest. Versöhnungsanstalt eben als alttest. leistet, oder vielmehr nicht leistet, und daß er auch nur das Verhältniß im Auge hat, in welchem das alttest. Bundesvolk als alttest., d. h. sofern es sich als auf die alttest. Versöhnungsanstalt angewiesen betrachtete, zu Gott steht. — Er hatte es ja auch mit Lesern zu thun, welche die Versöhnung in dem alttest. Priester- und Opferinstitut als solchem, abgesehen von Christo, suchten. — Er leugnet aber keineswegs, daß einzelne alttest. Gottesmänner, die eben über den rein alttest. Standpunkt sich erhoben hatten, Vergebung ihrer Sünden empfangen haben und in einem näheren, innerlicheren und geistlichen Verhältniß zu Gott standen; nur gelangten sie hierzu nimmermehr mittelst der alttest. Versöhnungsanstalt. — Vgl. Calvin zu 9, 10.: Si quaerat quispiam cur tam parum honorifice et quasi contemptim de sacramentis divinitus institutis loquatur Apostolus, vimque eorum extenuet: id fit quoniam ea a Christo separat. Scimus autem quum per se aestimantur, egena esse mundi elementa. Derselbe zu 9, 15.: Si quis autem roget annon remissa fuerint patribus peccata etiam sub lege, tenenda est solutio quam ante dixi: fuisse remissa, sed Christi beneficio; ergo quod ad externas expiationes, semper tenebantur reatu alligati

das Bundesvolk nur zu einer ganz äußerlichen Gemeinschaft mit Gott und zu einem äußerlichen Nahen zu Gott, oder eigentlich nicht einmal zu ihm selbst, sondern nur zu der irdischen, abbildlichen Gotteswohnung befähigt. —

Weit vorzüglicher sind nun die die τελείωσις bezweckenden Veranstaltungen im neuen Bunde. Zuvörderst nämlich ist Christus als der verheißene Priester nach der Weise Melchisedeks, der über die levitischen Priester und Hohepriester hoch erhabene, wahre und vollkommene Hohepriester. Er ist auf Grund seines persönlichen Verhältnisses zu Gott und zu dem Volke Gottes zum Hohepriesteramt berufen worden; ist kein selbst mit Schwachheit behafteter und der Sündensühnung bedürftiger Mensch, sondern der ewig lebende, sündlose und für immer vollendete Sohn Gottes; ist endlich kein irdischer, sondern der himmlische Hohepriester, der, höher als die Himmel geworden, sich zur Rechten Gottes gesetzt hat. —

In gleicher Weise sind auch die Amtsverrichtungen Christi vorzüglicher, als die der alttest. Priester. Namentlich ist das von ihm dargebrachte neutest. Versöhnungsopfer weit vorzüglicher und wirkungskräftiger, als alle alttest. Opfer. Denn Christus ist nicht auf Erden, in dem abbildlichen Heiligthume, sondern im Himmel, in der wahren Wohnstätte Gottes λειτουργός. In diese himmlische Gotteswohnung eingehend, hat er nicht ein fremdes, sondern sein eigenes in den Tod gegebenes Leben kraft des ewigen Geistes, der in ihm war, Gott als Sühnopfer dargebracht. Und darum erhält das neutest. Bundesvolk mittelst seiner hohepriesterlichen Wirksamkeit die verheißenen Güter. Sein Blut bewirkt nicht äußerliche, sondern wahrhaftige, innerliche

---

...... Pronuntiat quidem David (Ps. 32, 2.) beatum esse hominem cui non imputantur peccata; sed ut hujus beatitudinis sit compos, necesse habet, relicta lege, conjicere oculos in Christum. Nam si in lege haereat, nunquam reatu eximetur. Vgl. auch denselben zu 9, 13. und 10, 4. —

Reinheit und Heiligkeit; es reinigt das Gewissen von todten Werken, befähigt also zum Eintritt in das himmlische Allerheiligste, zum innerlichen, wahrhaftigen Nahen zu und zu einer wesentlichen Gemeinschaft mit Gott. —

Wegen dieser allgenugsamen und ewigen Wirkungskräftigkeit ist das Opfer Christi auch kein öfter sich wiederholendes, sondern ein ein und für allemal dargebrachtes Opfer. —

Es ist also ein großer Unterschied zwischen der alt- und der neutest. Versöhnungsanstalt. Jene ist etwas Schwaches, Mangelhaftes und Unwirksames; diese ist schlechthin vollkommen, und besitzt eine allgenugsame, ewige Wirkungskräftigkeit. Jener ist durchweg der Character des Aeußerlichen, Irdischen und Fleischlichen aufgeprägt, während dieser der Character des Geistlichen und Himmlischen eigen ist. Der alte Bund hat nur das unvollkommene, sichtbare und der Erde angehörige Schattenbild, der neue dagegen das vollkommene, der Idee und Bestimmung einer Versöhnungsanstalt durchaus entsprechende, wesentlich dem Himmel angehörige und darum unsichtbare Urbild. Die alttest. Versöhnungsanstalt kann daher auch das normale Verhältniß zwischen Gott und seinem Volke nur in äußerlicher, vorbildlicher Weise herstellen, während dasselbe dnrch die neutest. Versöhnungsanstalt wesenhaft hergestellt ist.

Die Vollkommenheit der neutest. Versöhnungsanstalt gegenüber der Mangelhaftigkeit der alttest. ist der Hauptvorzug des neuen Bundes vor dem alten. Wenigstens kommt es dem nach der Gemeinschaft mit Gott sich sehnenden Menschen gerade in diesem Punkte am ersten, am unmittelbarsten und am lebendigsten zum Bewußtsein, daß im neuen Bunde etwas Besseres an die Stelle des Mangelhaften, welches im alten Bunde vorhanden war, getreten ist. Hier greift der Unterschied der beiden Bündnisse am tiefsten in sein eigenes inneres Leben ein, da er in dem einen sich noch durch seine Sünden von Gott geschieden fühlte,

während er in dem andern das Bewußtsein der Versöhnung in sich trägt. —

Hauptsächlich im Hinblick auf die Mangelhaftigkeit der alttest. und die Vollkommenheit der neutest. Versöhnungsanstalt nennt der Vf. auch die neutest. Zeit „die Zeit der Verbesserung“ (καιρὸς διορθώσεως 9,10.). Auch macht er ausdrücklich die Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten von der Vorzüglichkeit des Hohepriesterthums Christi vor dem der alttest. Priester abhängig (vgl. 7,20—22.), während er allerdings auf der andern Seite auch die Vorzüglichkeit der hohepriesterlichen Verrichtungen Christi als eine Folge davon betrachtet, daß Christus der Mittler eines besseren, weil auf bessere Verheißungen gegründeten, Bundes ist. Beides, die Vorzüglichkeit des neutest. Hohepriesterthums und die Vorzüglichkeit des neuen Bundes, sofern sie darin besteht, daß derselbe auf bessere Verheißungen gegründet ist, bedingt sich gegenseitig. Weil Gott die besseren Verheißungen, unter welchen die der Sündenvergebung die hauptsächlichste ist, für die Zeit des neuen Bundes gegeben hatte, darum errichtete er auch bei der Stiftung des neuen Bundes eine vollkommene Versöhnungsanstalt; und auf der andern Seite ist die Erfüllung jener besseren Verheißungen eine Folge davon, daß die vollkommene Versöhnungsanstalt errichtet worden ist. Jene Vorzüglichkeit des neuen Bundes kann also als Grund oder als Folge der Vorzüglichkeit des neutest. Hohepriesterthums betrachtet werden, je nachdem man nämlich den Rathschluß Gottes einen neuen, besseren Bund zu stiften, oder die Verwirklichung dieses Rathschlusses in's Auge faßt. —

Schließlich müssen wir noch darauf aufmerksam machen, daß der Vf. Alles, was er über die Mangelhaftigkeit der alttest. und über die Vollkommenheit der neutest. Versöhnungsanstalt lehrt, aus dem Worte des alten Bundes nachweist. Er führt diesen Nachweis theilweise durch nach dem Gesetze (7,28.) gegebene Verheißungen. Wie er nämlich die Weissagung Jer. 31,31—34. als ein von Gott selbst aus-

gestelltes Zeugniß über die Mangelhaftigkeit des alten und die Vorzüglichkeit des neuen Bundes dargestellt hatte (§. 10), so ist nach seinem wohlbegründeten Urtheile auch die Verheißung Ps. 110, 4., nach welcher der Messias ein Priester, nicht nach der Weise Aaron's, sondern nach der Weise Melchisedek's sein soll, ein im Worte des alten Bundes niedergelegtes göttliches Zeugniß für die Mangelhaftigkeit des alttest. und für die Vorzüglichkeit und Vollkommenheit des neutest. Priesterinstituts (7, 11 ff. 20—22.). Und ein gleiches Zeugniß für die Mangelhaftigkeit und Unwirksamkeit der alttest. Opferdarbringungen und für die vollkommene Wirkungskräftigkeit des Opfers Christi lehrt uns der Vf. in Ps. 40, 7—9. kennen, da hier der Messias ausdrücklich sagt, daß Gott an den im Gesetze vorgeschriebenen Thieropfern kein Wohlgefallen habe, und daß der Heilswille Gottes, dessen Verwirklichung ihm obliege, darin bestehe, daß er nicht wieder Thieropfer, sondern das Opfer seines eigenen Leibes Gott darbringe (10, 5 ff.). — Den Nachweis der Mangelhaftigkeit der alttest. Versöhnungsanstalt führt der Vf. aber auch theilweise aus ihrem eigenen inneren Character. Der Wechsel der dem Tode unterworfenen Priester in dem ihnen übertragenen Amte (7, 23.), und die öftere Wiederholung derselben Opferdarbringungen (10, 1 ff.) führt er als thatsächliche Beweise jener Mangelhaftigkeit und Unwirksamkeit an; und so gründet er auch sein Urtheil über das ganze Verhältniß, in welchem das alttest. Bundesvolk zu Gott stand, auf die in der Einrichtung des abbildlichen Heiligthums und in den gottesdienstlichen Satzungen gegebenen Andeutungen des heiligen Geistes (9, 6 ff.).

Anm. In dem Nachweis der Erhabenheit des Priesterthums nach der Weise Melchisedeks über das alttest. Priesterthum geht der Vf. auch auf die vormosaische Zeit zurück, um zu zeigen, daß es in derselben schon ein besseres und dem wahren und vollkommenen, d. i. neutest. näher kommendes Priesterthum gegeben habe, als das des alten Bundes. Doch ist er dazu nur durch die nach dem Gesetz gegebene Verheißung, Ps. 110, 4., veranlaßt worden. —

§. 12.

Die Vorzüglichkeit des neutest. Gottesreiches vor dem alttest.

Vgl. * 1) Mosheim: de ecclesia primogenitorum in coelo adscriptorum, 1733.

2) Conr. Iken Dissertat. de σαλευομένοις veteris oeconomiae factis, ut praestolentur stabilem oeconomiam N. F. ad Hebr. 12,27. in seinen Dissertatt. philologico-theologic. 1749. I. dissert. 27. S. 575–593. (enthält übrigens eine durchaus irrthümliche Erklärung der Stelle 12, 26 ff.). —

3) G. Ch. Knapp Prolusio in locum ex ep. ad Hebr. 12, 18–24. qui est de aditu ad Sinam montem itemque ad Sionem et Hierosolyma coelestia. Halle, 1796. 4.; abgedruckt in seinen Script. var. arg. ed. 2 Bd. I. diss. VII. S. 231–270.

Wir haben früher (§. 9) gesehen, daß die Gottesoffenbarung des alten Bundes, so weit sie sich auf den alten Bund selbst bezieht und dem alttest. Bundesvolke als solchem gilt, durchaus einen irdischen, die neutest. Gottesoffenbarung dagegen einen himmlischen Character an sich trägt. Derselbe Gegensatz des Irdischen und des Himmlischen begegnete uns auch als ein Hauptunterschied der alt- und der neutest. Versöhnungsanstalt (§. 11). Wir haben ferner das als einen Hauptmangel des alten Bundes erkannt, daß er mittelst der ihm angehörigen Versöhnungsanstalt dem Bundesvolke keine Sündenvergebung zu ertheilen vermochte, was zur Folge hatte, daß diesem ein wirkliches Nahen zu Gott noch unmöglich war, weil es sich in dem nie getilgten Bewußtsein seiner Sünden vor Gott fürchten mußte. Mittelst der vollkommenen neutest. Versöhnungsanstalt findet dagegen das Bundesvolk Vergebung seiner Sünden, und nun kann es mit gereinigtem Gewissen und mit Freudigkeit zu dem Throne der Gnade nahen (§. 10 und 11). Hiernach muß der Hauptunterschied des alt- und des neutest. Gottesreiches darin bestehen, daß erstlich jenes ein irdisches, dieses aber ein himmlisches

Reich, und **zweitens** jenes ein Reich der **Furcht**, dieses dagegen ein Reich der **Gnade** ist. —

Dies spricht denn der Vf. auch in der Hauptstelle, in welcher er den Gegensatz des alt- und des neutest. **Gottes**reiches characterisirt, klar und bestimmt aus. Es ist die schöne, malerische und fast dichterisch schwungvolle Stelle 12, 18—24. Nicht nur von dem grundverschiedenen Character der alt- und der neutest. **Offenbarung** ist in ihr die Rede; denn v. 22—24 schildert offenbar die Herrlichkeit der ganzen, **neuen Welt**, zu welcher die Leser „hinzugekommen" sind, indem sie in den neuen Bund aufgenommen worden sind; und schon hieraus muß man folgern, daß der Vf. auch in v. 18—21 die Absicht hatte weniger den Character der alttest. Offenbarung, als die Verhältnisse und den Zustand, in welche sich die Israeliten beim Eintritt in den alten Bund versetzt sahen, zu schildern. Es geht dies aber auch aus dem Inhalte der vv. selbst hervor; denn nicht das Reden Gottes als solches, sondern die Verhältnisse, unter welchen es stattfand, und den Eindruck, welchen es (großentheils in Folge davon vgl. v. 21) auf das Volk machte, faßt der Vf. besonders in's Auge. Daß aber dabei jene um den Sinai gelagerte Generation des israelitischen Volkes das alttest. Bundesvolk überhaupt repräsentirt, und daß also das entworfene Bild im Sinne des Vf's ein Bild der Verhältnisse ist, unter welchen das **alttest. Gottesvolk überhaupt** lebte, wird wohl nicht in Zweifel gezogen werden können. Bei der **Gründung** des alttest. Gottesreiches zeigte sich eben der Character, welchen dasselbe an sich trug, am entschiedensten und augenfälligsten; und darum gibt der Vf. dem Gedanken: „ihr seid nicht in das alttest. Gottesreich eingetreten" die Wendung „ihr seid nicht zum Sinai hinzugekommen." Denn wer im alttest. Gottesreiche lebte, konnte als ein Glied des um den Berg Sinai gelagerten Volkes betrachtet werden. — Wir haben also ein Recht dazu den Inhalt unserer Stelle als eine Characteristik der grundverschiedenen Verhältnisse, unter welchen das alt- und das neutest. Bundesvolk lebt,

oder — was im Grunde dasselbe sagt — als eine Schilderung des gegensätzlichen Characters des alt- und des neutest. Gottesreiches zu bezeichnen. —

Fassen wir nun zunächst die Characteristik des alttest. Gottesreiches in v. 18—21. näher in's Auge. Das alttest. Gottesvolk war, als der alte Bund mit ihm geschlossen wurde, hinzugetreten zu einem Berge, der berührt wird, d. h. *) zu einem sinnlich wahrnehmbaren, auf der Erde befindlichen Berge, unter welchem natürlich der Berg Sinai zu verstehen ist; ferner zu entzündetem Feuer **), zu Dunkel, Finsterniß, Wetter und Posaunenhall d. h. zu sinnlich-wahrnehmbaren, ebenfalls dem Gebiete dieser irdischen Welt angehörigen, zugleich aber — als Zeichen der Gegenwart des unnahbaren majestätischen Gottes — schreckhaften Naturerscheinungen; endlich zu einer Stimme von Worten, deren Hörer es sich verbaten, daß weiter zu ihnen geredet würde; sie thaten dies, weil sie die Verordnung nicht ertragen konnten: „auch ein Thier, wenn es den Berg berührt, soll gesteiniget werden.“ In dieser Verordnung fand nämlich die Schrecklichkeit der Gottesoffenbarung ihren stärksten Ausdruck; brachte die Berührung des Berges selbst Thieren den Tod, wie viel mehr den Menschen. Die Gottesoffenbarung war so unerträglich furchtbar, daß das Volk angstvoll darauf verzichtete die „Stimme von Worten“ selbst unmittelbar weiter anzuhören. Konnte sich doch sogar der alttest. Bundesmittler der Furcht nicht erwehren; selbst Moses sprach: „ich bin erschrocken und zittere.“ So furchtbar war die Erscheinung. —

---

*) Vgl. über ψηλαφωμένῳ Lünem. und Delitzsch.

**) Die neueren Ausleger beziehen zwar κεκαυμένῳ noch auf ὄρει („und welcher Berg von Feuer entzündet war“); aber die Worte καὶ κεκαυμ. πυρί bilden gewiß so gut als die folgenden mit καί angefügten Datt. ein selbständiges Glied; daß das Feuer ein entzündetes genannt wird, ist nicht überflüssig; es soll damit an das Verzehrende und Schreckliche des von Gott entzündeten Feuers erinnert werden. — Neuerdings hat auch Delitzsch die Worte wieder als selbständiges Glied aufgefaßt, wie in früherer Zeit Erasmus, Calvin, Beza, Bengel, Knapp (S. 257 Anm.) u. Add. —

Die Lage jener Israeliten war also kurz die: Vor einer der Erde angehörigen, sinnlich wahrnehmbaren Offenbarungsstätte stehend, und nichts sehend und hörend, als solche Manifestationen Gottes, welche im Bereich des Irdischen und Sinnlich-wahrnehmbaren blieben, ergriff sie eine unerträgliche Furcht vor dem in seiner heiligen Majestät unnahbaren Gotte. — Dies ist aber auch die Lage aller Bürger des alttest. Gottesreiches. Sie sind an irdische Offenbarungsstätten gewiesen; sie leben in einem Reiche, in welchem die Manifestationen der Macht, der Gerechtigkeit, der Treue Gottes noch innerhalb der Gränzen des Irdischen und Sinnlich-wahrnehmbaren bleiben, in welchem Alles, was Gott in's Werk setzt, dem Gebiete des Diesseits angehört; und sie müssen sich dabei vor Gottes heiliger Majestät fürchten und ihm ferne bleiben. Das alttest. Gottesreich ist hiernach ein der Erde, der sinnlich-materiellen Welt angehöriges rein diesseitiges Gottesreich und ein Reich der von Gott ferne haltenden Furcht. —

Gehen wir nun zu der Schilderung der Herrlichkeit der neuen Welt, zu welcher die Christen hinzugetreten sind (v. 22–24.) über, so müssen wir vorläufig gegen die von den meisten neueren Auslegern ausgesprochene Behauptung, daß die einzelnen Züge derselben nicht in guter, logischer Ordnung auf einander folgten*), Protest einlegen. Es wäre nicht besonders schwer gewesen, den Grund der von dem Vf. getroffenen Anordnung herauszufinden, wenn man mehr darauf geachtet hätte, daß die Schilderungen in v. 18–21. und in v. 22–24. einander gegensätzlich entsprechen; zwar nicht in ihren einzelnen Zügen, wohl aber in ihren beiden am Anfang und am Schluß besonders an den Tag tretenden Hauptcharacterzügen. Wie das alttest. Gottesreich der Erde angehört und ein Reich der Furcht ist, so ist das neutest. Gottesreich wesentlich ein himmlisches Reich und ein Reich der Gnade. Die Schilderung dieser beiden Grund-

*) Vgl. Tholuck, Bleek, De Wette, Lünem. —

züge seines Characters auf einander folgen zu lassen war die Absicht des Vf's, welche die Anordnung der einzelnen Züge der Schilderung bestimmte. —

Die Christen sind, indem sie in den neuen Bund aufgenommen wurden, hinzugetreten zu dem Berg Zion und der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem. Obschon die beiden Glieder: Σιὼν ὄρει und πόλει θεοῦ ζῶντος eng zusammengehören, und an den Worten Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ eine gemeinsame Apposition haben*), so sind dieselben doch nicht zwei gleichbedeutende Ausdrücke für ein und denselben Begriff. Der Berg Zion ist die hocherhabene Wohn- und Offenbarungsstätte Gottes im Himmel, der Ort, an welchem der seinem Wesen nach über- und außerweltliche Gott die Herrlichkeit seiner Wesensfülle der begnadigten Creatur sichtbar und nahbar darstellt, und von welchem alles Heil, alle Seligkeit, alle Klarheit und Herrlichkeit der Himmelsbewohner ausgeht**). Dieser hocherhabene himmlische Wohnsitz Gottes wird Zion genannt, weil er in dem alttest. Gottesreiche an dem Berge Zion, als dem Orte, den Gott erwählet hatte, um seinen Namen daselbst wohnen zu lassen, sein irdisches Abbild hat, nicht aber an dem Berge Sinai, welcher keine Stätte der Gnadengegenwart Gottes war. —

Die Stadt des lebendigen Gottes ferner, welche allerdings den Berg Zion in sich schließt, kommt hier zunächst nur als die himmlische Wohnstätte aller derer, welche des Lebens in der Gnadengegenwart Gottes gewürdigt sind, in Betracht. Diese himmlische Wohnstätte ist Stadt des lebendigen

---

*) Delitzsch zieht diese Apposition nur zu πόλει θεοῦ ζῶντος; aber da im ersten Gliede noch durch nichts angedeutet ist, daß ein himmlischer Zionsberg gemeint ist, so muß die Apposition zu beiden Gliedern gehören. Die Stadt Gottes liegt ja auch um den Zionsberg herum, und der Name „himmlisches Jerusalem" umfaßt beides: die Stadt und den Berg. —

**) Vgl. Menken, 1831. S. 334 und Delitzsch z.d.St. —

Gottes genannt, nicht nur weil Gott ihr Baumeister ist (vgl. 11,10. 16.), sondern auch weil sie Gott eigen ist und (von dem in ihrer Mitte liegenden Zion aus) von dem lebendigen Gotte mit seiner Lebensfülle erfüllt wird. — Beides die himmlische Wohnstätte Gottes und die himmlische Wohnstätte der in der unmittelbaren Gemeinschaft Gottes Lebenden ist dann unter dem Namen „himmlisches Jerusalem" zusammengefaßt.

Dies himmlische Jerusalem ist nun aber kein schlechthin jenseitiger, räumlich ganz und gar im Himmel befindlicher Ort, wie die folgenden Worte zeigen, in welchen die zwei Hauptklassen der Bewohner des himmlischen Jerusalems namhaft gemacht sind. Der Vf. fährt nämlich fort: „und zu den Myriaden, zu der Engel Festversammlung und zu der Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel eingeschrieben sind." Die erste Hauptklasse der Bewohner der himmlischen Gottesstadt sind die Engel im Himmel, eine zahlreiche, der Herrlichkeit Gottes in ewigem Feste sich freuende Feierversammlung (πανήγυρις) *); die andere Hauptklasse derselben bildet dagegen die Christengemeinde auf Erden, deren Glieder alle vor Gott die Würde und die Rechte von Erstgeborenen haben, und obschon sie noch auf Erden leben doch als „Genossen der himmlischen Berufung" wesentlich dem Himmel angehören und Himmelsbürgerrecht besitzen. Beide die Engel im Himmel und die Himmelsbürger auf Erden sind als eine zusammengehörige unzählbare Schaar in dem Worte

---

*) „Man denkt bei πανήγυρις an Festgesang, Festreigen und Festspiele, und das Leben vor Gottes Angesicht ist ja wirklich eine unaufhörliche Festfeier, und zumal das Leben der Engel ist eitel Lobpreis und Wechselgesang und Musik und Spiel und Tanz," Delitzsch. „Es ist ein vorzügliches Glück und ein vortrefflicher Adel für solche geringe Creaturen, daß sie in eine so ansehnliche Gesellschaft der Himmelsbürger aufgenommen, in eine so erfreuliche Bekanntschaft der oberen Chöre eingeführt, und zu einer so seligen Gemeinschaft mit Gott und Jesu gebracht werden," Steinhofer, S. 298. —

μυριάσιν zusammengefaßt. Denn sie bilden zusammen die Bewohnerschaft des himmlischen Jerusalems*). — Es ist also keine Kluft mehr zwischen Himmel und Erde, und keine Geschiedenheit der Engel von den Menschenkindern; die Engel und die Erstgeborenen wohnen in einer und derselben Gottesstadt bei einander; denn diese leben wie jene in der Gnadengegenwart Gottes; auch sie haben also, obwohl räumlich auf der Erde befindlich, ihre Wohnung doch bei der himmlischen Wohnstätte Gottes, bei dem Berge Zion, in dem himmlischen Jerusalem. Hiernach dürfen wir offenbar das himmlische Jerusalem, und also auch den Berg Zion nicht geradezu räumlich in den Himmel verlegen. Wohl will das Prädicat „himmlisch" sagen, daß die Gotteswohnung und Gottesstadt, zu welcher die neutest. Bundesglieder hinzugetreten sind, nicht dieser irdisch-materiellen, sinnlich-wahrnehmbaren, sondern der übersinnlichen, himmlischen Welt angehört; aber das ist eben die Herrlichkeit des neutest. Gottesreiches, daß in ihm die übersinnliche himmlische Welt nicht mehr

*) Die oben befolgte Wortverbindung ist als die richtige von Bleek, De Wette, Ebrard und neuerdings von Delitzsch anerkannt und begründet worden. — Tholuck, Hofmann, III. S. 129 und Lünem. verbinden dagegen μυριάσιν ἀγγ., und lassen mit πανηγύρει κ. ἐκκλ. ein neues Glied der Aufzählung beginnen. — Unsere Auffassung der ἐκκλ. πρωτοτ. ist von Tholuck, Hofmann, III. S. 129 und besonders von Delitzsch als die richtige begründet worden. Dagegen denken De Wette und Schumann, II. S. 817 f. an verstorbene Christen, die schon Himmelsbürger geworden sind, Lünemann ganz verkehrt an die Patriarchen und Frommen des alten Bundes, Bleek und Ebrard ebenfalls unrichtig an die erste Christengeneration. Vgl. gegen diese Auffassungen die Bemerkungen Delitzsch's. Wir bemerken noch gegen die zuletzt angeführte, daß — wollte der Vf. die erste Christengeneration bezeichnen — die Worte lauten müßten: πρωτοτόκοις τῆς ἐκκλησίας; denn die erste Christengeneration kann nicht als eine besondere ἐκκλησία betrachtet werden. Auch wäre es sonderbar, sie neben den Engeln als Bewohnerschaft des himmlischen Jerusalems zu nennen, oder gar mit diesen in dem Worte μυριάδες zusammenzufassen. —

eine schlechthin jenseitige ist, daß auch auf der Erde ein Gebiet ist, welches ihr angehört, nämlich das Gebiet der Gemeinde der Erstgeborenen. Allerdings sind ihre Glieder noch nicht im Himmel; sie sollen erst als solche, deren Namen in das Verzeichniß derer, die Bürgerrecht im Himmel haben, eingetragen sind, in den Himmel kommen. Mit ihrem Uebergang in das Jenseits sind sie erst **in gleicher Weise** wie die Engel im Himmel in der unmittelbaren Gnadengegenwart Gottes. Das himmlische Jerusalem und der Ort, wo die Herrlichkeit der Wesensfülle Gottes in besonderem Sinne gegenwärtig ist, liegt also in so fern auch räumlich im Jenseits, im Himmel, als diejenigen, welche kein Ziel der Vollendung, keine Bestimmung, die sich erst an ihnen erfüllen soll, vor sich haben, deren Leben in der Gegenwart Gottes von vornherein ein vollkommenes oder ein schon vollendetes ist, auch räumlich ihre Wohnstätte im Himmel haben. Aber das himmlische Jerusalem beschränkt sich räumlich nicht auf den Himmel; es umfaßt auch schon die, denen das Himmelsbürgerrecht gewiß ist, obschon dieselben räumlich noch auf der Erde leben; für diese ist die übersinnliche, himmlische Welt keine blos jenseitige und zukünftige mehr, wie sie es z. B. für die Patriarchen gewesen ist (vgl. 11, 10. 16.). Leben sie auch noch in mitten des der Erde angehörigen alttest. Gottesreiches und müssen sie auch, gemäß dem oben Bemerkten, in einer Beziehung die zukünftige, himmlische Gottesstadt erst suchen (vgl. 13, 14.), so gehören sie doch nicht jenem, sondern dieser an. Sie sind zu ihr schon hinzugetreten; sie haben an ihrer Hoffnung einen Anker, der schon hineindringt in das Allerheiligste der auf dem himmlischen Zion stehenden Gotteswohnung (vgl. 6, 19.); sie können schon eingehen in dies Allerheiligste und dem Throne Gottes nahen (vgl. 10, 19 ff.). Die zukünftigen, der jenseitigen Welt angehörigen Güter sind ihnen schon geschenkt (9, 11. 10, 1.); sie schmecken die himmlischen Gaben (6, 4.), kennen aus eigener Erfahrung die der zukünftigen Welt angehörigen Kräfte (6, 5.). Ja sie leben schon in der neuen Welt, die nicht den Engeln, sondern dem

Menschensohne unterthan ist (2,5.); denn dieselben, die zum himmlischen Jerusalem hinzugetreten sind, bewohnen auch schon, als Glieder der Gemeinde der Erstgeborenen, das himmlische Jerusalem. — Während also das alttest. Gottesreich ein rein diesseitiges, auf die Erde beschränktes, einen irdischen, äußerlichen Character an sich tragendes Gottesreich ist, trägt das neutest. Gottesreich einen übersinnlichen himmlischen Character; es ist wesentlich ein jenseitiges himmlisches Reich; doch nicht so, daß es auf das Jenseits beschränkt wäre; vielmehr hat es sein Gebiet auch im Diesseits, auf der Erde, ohne aber darum hier seinen übersinnlichen, jenseitigen, himmlischen Character zu verlieren. —

Wir kehren zu der Betrachtung der Stelle 12, 22—24. zurück; hier gipfelt die Schilderung des himmlischen Characters des neutest. Gottesreiches darin, daß der auf dem Berge Zion wohnende, das himmlische Jerusalem mit seiner Lebensfülle erfüllende Herr und Gott Aller genannt wird; auch zu ihm selbst, zu dem Allerhöchsten, der Aller Gott ist, sind diejenigen hinzugetreten, welche in den neuen Bund aufgenommen worden sind*). — Die Worte καὶ κριτῇ θεῷ πάντων sollen aber zugleich den Uebergang bilden zu der Schilderung des neutest. Gottesreiches als eines Gnadenreiches; und gerade deßhalb hat der Vf. Gott nicht nur als den Gott Aller, sondern auch — was den Auslegern so viel Noth gemacht hat und von De Wette unpassend gefunden wird — als „Richter" bezeichnet. Es kann natürlich von keinem andern Gotte die Rede sein, als von dem der für die Israeliten so unnahbar war, weil sie in ihm den Richter

*) Wir möchten πάντων nicht mit Bleek blos auf die zuvor genannten Engel und Erstgeborenen beziehen; Lünem. bemerkt richtig, es sei in absoluter Allgemeinheit aufzufassen; aber es ist sicher ein Irrthum, wenn er darin mit De Wette einen leisen Gegensatz gegen den jüdischen Particularismus findet. Der Vf. will dadurch nur an die über Alle hoch erhabene, allgewaltige Majestät Gottes erinnern. Daß πάντων als neutrum aufzufassen ist, — wie Delitzsch meint — dünkt uns unwahrscheinlich. —

fürchteten (vgl. 12, 19—21.); und dennoch sind die neutest. Bundesglieder zu ihm hinzugetreten; sie dürfen ihm nahen, und es ist ihnen wohl in seiner Nähe*). Dies bedarf einer Erklärung, und der Vf. giebt sie, indem er den zweiten Grundzug des Characters des neutest. Gottesreiches, durch welchen es sich von dem alttest. Gottesreiche unterscheidet, schildert. Die einzelnen Züge der Schilderung folgen hier so aufeinander, daß mit jedem neuen Zuge ein tiefer liegender Grund davon angegeben wird, daß das neutest. Bundesvolk dem Richter, dem Gotte Aller nahen

*) Die Bedeutung des hinzugefügten κριτῇ haben unter den neueren Auslegern nur Menken (1831, S. 360 ff.) und Ebrard richtig erkannt. — Bleek, De Wette und Lünem. finden darin eine ernste Warnung vor Ungehorsam und Abfall. Aber wie fremdartig und ungehörig wäre eine solche Nebenbeziehung im Zusammenhang dieser Schilderung der Herrlichkeit des neutest. Gottesreiches! Das Unpassende dieser Nebenbeziehung wird auch dadurch nicht gemildert, daß man mit Bleek außerdem auch noch eine tröstliche Aufrichtung für den Gläubigen und Willigen in das Wort κριτῇ hineinlegt, so fern nämlich ein solcher wisse, daß das Gericht nicht mit einseitiger Partheilichkeit werde geübt werden. — Ebensowenig hat Tholuck das Richtige getroffen, wenn er meint, der Vf. wolle Gott als das gesetzgebende Haupt des Gottesreiches bezeichnen, sofern im Gesetze Gottes das Bindende für die civitas coelestis liege. In diesem Falle hätte er Gott etwa νομοθέτης nennen müssen, nicht aber κριτής. — Unrichtig ist ferner die Ansicht Hofmann's (III. S. 129), der Vf. nenne Gott als den שֹׁפֵט, welcher den Erstgeborenen ihr himmlisches Besitzrecht sichere, und den Besitz zuwende; sowie die damit im Wesentlichen übereinstimmende Erklärung Delitzsch's: die noch hienieden wallende ecclesia militans erinnere an ihre Feinde und Verfolger, und an den Richter, dem sie ihre Sache vertrauensvoll anheimstellen könne, weil sie mit ihm in traulichem Verhältnisse stehe. — Denn der Gedanke an solche, welche den Erstgeborenen ihr himmlisches Besitzrecht streitig machen, oder an Feinde und Verfolger der Kirche liegt dem Zusammenhang ganz ferne. Wie mag der dessen Geistesauge das himmlische Jerusalem, in welchem er Bürgerrecht hat, in seiner Herrlichkeit schaut, alsbald an seine Widersacher und an seine Leiden auf Erden denken?! —

darf, und daß der Gnadencharacter des neutest. Gottesreiches in immer heller leuchtendes Licht tritt. — Zuerst nämlich nennt der Vf. die Geister der vollendeten Gerechten, unter welchen alle alt- und neutest. Gerechten, alle Glaubensmänner von Abel an bis zu den heimgegangenen Vorstehern der christlichen Gemeinde, an welche der Brief gerichtet ist (vgl. 13, 7.), zu verstehen sind*); sie heißen „vollendete Gerechte", weil sie Alle, die Gläubigen des alten Bundes ebensowohl (vgl. 11, 40.) als die entschlafenen Christen, durch Christum zur Vollendung geführt worden sind; sie sind zu dem ihnen von Gott bestimmten Ziele gelangt, da sie schon in den Himmel, das himmlische Jerusalem in seiner jenseitigen Vollendung, eingegangen und in gleicher Weise wie die Engel eines vollkommenen Lebens in der unmittelbaren Gnadengegenwart des lebendigen Gottes theilhaftig sind. — Sie werden aber gerade an dieser Stelle aufgeführt als die lebendigen Zeugen dafür, daß es im neuen Bunde eine τελείωσις giebt, welche zum Nahen zu dem Richter, dem Gotte Aller befähigt. Sie, die nicht blos wie die noch auf Erden befindlichen „Erstgeborenen" κατὰ συνείδησιν τετελειωμένοι, sondern in den Himmel aufgenommen schon — als πνεύματα wenigstens — in jeder Beziehung τετελειωμένοι sind, sind die besten Zeugen dafür, daß mit der Gründung des neutest. Gottesreiches die Zeit vergangen ist, in welcher selbst ein Moses sich fürchten mußte, in die Nähe des als Richter furchtbaren Gottes zu kommen, daß man vielmehr im neutest. Gottesreiche zu dem Richter getrost nahen kann, weil es in demselben eine τελείωσις giebt. Mit ihrer Erwähnung ist also der zu-

*) Diese richtige Erklärung ist von Tholuck, Hofmann (III. S. 129) und Delitzsch vertreten, während Bleek, De Wette und Ebrard nur an die Gläubigen des alten Bundes und Lünem. nur an die entschlafenen Christen denken wollen. Beide Beschränkungen beruhen nur theils auf irriger Auffassung der „Gemeinde der Erstgeborenen", theils auf Mangel an Einsicht in den Gedankengang. —

nächstliegende Grund davon angegeben, daß die Christen zu dem Richter, dem Gotte Aller hinzugetreten sind *).

---

*) Wir erinnern an die jedem aufmerksamen Leser unseres Briefes wohlbekannte Thatsache, daß die τελείωσις von unserem Vf. in die innigste Beziehung zum „Nahen zu Gott" gesetzt ist. — Man wird übrigens aus unsern obigen Bemerkungen ersehen, wie passend es ist, daß die „vollendeten Gerechten" gerade an dieser Stelle erwähnt werden, und wie unbegründet die Klagen der Ausleger über die unlogische Reihenfolge der Aufzählung sind. Die angeblich bessere Stellung der „vollendeten Gerechten" neben den Engeln und der Gemeinde der Erstgeborenen und vor dem „Richter, dem Gotte Aller", wäre vielmehr durchaus unpassend; denn sind auch die „vollendeten Gerechten" mit jenen Bewohner des himmlischen Jerusalems, so konnten sie doch unter dem Namen, den sie hier tragen, nicht neben ihnen genannt werden, wo es galt den himmlischen Character des neutest. Gottesreiches zu schildern; überhaupt waren sie nicht da aufzuführen, wo der Vf. die beiden Hauptklassen der Bewohner des himmlischen Jerusalems, die Engel im Himmel und die Erstgeborenen auf Erden, die im Himmel eingeschrieben sind, nennen wollte. An jener Stelle vermißt man sie also nicht; dagegen würde man, wenn sie an der ihnen vom Vf. zugewiesenen Stelle fehlten, ein wesentliches Glied in der Reihe der Züge vermissen, in welchen das neutest. Gottesreich als ein Reich der Gnade geschildert wird. — Tholuck hat die Gedankenfolge des Vf's geahnt, wenn er in der 2ten Aufl. sagt, derselbe erwähne zuerst die Gottesstadt, dann ihre Bewohner nach den zwei Wesensgattungen, Engel und Menschen, dann das Haupt, darauf specieller die Gestalt des Gottesreiches mit Rücksicht auf die von Christo ausgehenden Segnungen. — Hofmann (III. S. 129: daß Gott die Erstgeborenen „des Besitzes nicht auf dem Wege verlustig gehen läßt, beweist die Schaar der schon an's Ziel ihres Weges gebrachten vollendeten Gerechten") und Delitzsch sind nur durch ihre irrige Deutung des Zusatzes κριτῇ zu θεῷ πάντων und durch die Verkennung der beiden Hauptgesichtspunkte, welche die Reihenfolge beherrschen (himmlischer Character und Gnaden-Character) an einer vollständigen Erkenntniß des inneren Zusammenhanges, welcher dies Glied mit dem vorhergehenden und folgenden verbindet, verhindert worden. — Unter den älteren Auslegern hat Bengel die Gedankenfolge angedeutet, indem er bemerkt: Hoc extremo loco Apostolus ea enumerat, quae viatorum oculos oeconomiae dei splendore perculsos ex oeconomia Christi lenius afficiant et reficiant. —

Die beiden letzten Züge der Schilderung schließen sich nun in ebenso klarer als nothwendiger Folge an den vorigen an. Es giebt im neutest. Gottesreiche eine τελείωσις und ein Nahen zu Gott, weil der Begründer desselben, Jesus, der Mittler eines neuen Bundes ist; und wie dieser Bund nicht nur ein erst jetzt entstandener, sondern auch ein unverwelklich frischer, mit der Zeit an seiner anfänglichen Kraft nichts verlierender ist (darum νέας, und nicht καινῆς, was bekanntlich von jenem so unterschieden ist, wie novus von recens), so ist auch die im neutest. Gottesreiche vorhandene τελείωσις nicht nur eine eben erst durch den neutest. Bundesmittler beschaffte, sondern auch eine für immer und ewig in gleicher ursprünglicher Vollkommenheit vorhandene, so daß Jeder der in den neuen Bund aufgenommen wird, ihrer ebenso gewiß theilhaftig wird, als die schon vollendeten Gerechten. Im neutest. Gottesreiche kann und wird daher das Volk Gottes jetzt und allezeit als ein durch den Mittler der διαθήκη νέα der τελείωσις theilhaftig gewordenes, dem Richter, dem Gotte Aller, mit gleicher Zuversicht nahen*); und jetzt und allezeit wird jedes einzelne Glied der Gemeinde der Erstgeborenen, wenn es durch den Tod in den dem Jenseits angehörigen Theil des himmlischen Jerusalems übergeht, als ein δίκαιος τετελειωμένος in vollkommener Weise des Lebens in der unmittelbaren Gnadengegenwart Gottes theilhaftig werden. —

Der die τελείωσις beschaffende Mittler des neuen Bundes ist Jesus, weil das Blut des von ihm dargebrachten Versöhnungsopfers ein Blut der Besprengung ist, das da besser redet, als Abel durch sein vergossenes Blut redete. — Mit Absicht nennt der Vf. das Blut des von dem neutest. Bundesmittler dargebrachten Versöhnungsopfers gerade „Blut der Besprengung"; denn der Einzelne wird in den neuen

---

*) Weil der neue Bund eine διαθήκη νέα ist, darum ist der durch Christum eröffnete Zugang zum himmlischen Allerheiligsten ein ὁδὸς πρόσφατος (10, 20.). —

Bund aufgenommen (vgl. 10, 29.), wird also τέλειος und zum Nahen zu Gott befähigt, indem er mit dem Versöhnungsblute Christi besprengt wird. Dadurch wird sein Herz von dem bösen Gewissen gereinigt (vgl 10, 22.), um dessen willen er Gott, den Richter, fürchten, und ihm ferne bleiben mußte. In den Worten αἵματι ῥαντισμοῦ ist also der letzte Grund davon angegeben, daß die Christen zu dem κριτὴς θεὸς πάντων nahen dürfen. Und mit welcher getrosten Zuversicht, mit welcher jede Furcht ausschließenden Freudigkeit sie dies thun können, daran erinnert der Vf., indem er von dem Versöhnungsblute, mit welchem sie besprengt sind, sagt, es rede besser als Abel durch sein vergossenes Blut zu Gott gerufen habe. Den Racheruf des Blutes dieses erschlagenen Gerechten hat Gott gehört; aber viel sicherer hört er auf den viel gewaltigeren Gnadenruf des Blutes des neutest. Bundesmittlers, der ihm sich selbst als ein untadeliges Opfer dargebracht hat. Mit diesem um Gnade rufenden Blute besprengt kommen wir Christen vor den Richter, den Gott Aller. Wie sollte also bei uns noch von Furcht die Rede sein können! Wie sollten wir nicht in getroster Zuversicht und mit großer Freudigkeit dem Allerhöchsten nahen*). —

Wir haben gesehen, wie der Vf. in den drei letzten Zügen seiner Schilderung des neutest. Gottesreiches eine Erklärung darüber giebt, warum das neutest. Gottesvolk zu dem Richter, dem Gotte Aller, dessen Nähe selbst einem Moses schrecklich war, getrost hingetreten ist; und zwar so, daß in dieser Erklärung immer der folgende Zug den vorangehenden begründete. So ist der Vf. zu dem tiefsten Grunde jenes Vorrechts herabgestiegen, der darin besteht, daß es im neutest. Gottes-

---

*) „Es ist durch unsern Fürsprecher, der der Hohepriester unseres Bekenntnisses ist, und durch sein Blut Alles schon geredet, worauf wir uns vor Gottes Thron berufen wollen. Und unser Herz, das mit diesem Blute besprenget ist, fühlet den göttlichen Frieden, zerschmelzet in kindlicher Liebe, und stimmet mit einem freudigen Amen bei, daß sein Wille an uns und durch uns geschehe auf Erden, wie im Himmel." Steinhofer, S. 302. —

reich ein Blut der Besprengung giebt, um dessenwillen der Richter, der Gott Aller den Bürgern des neutest. Gottesreiches gnädig ist, während im alttest. Gottesreiche ein solches Blut der Besprengung nicht vorhanden war. — Wir brauchen kaum noch darauf aufmerksam zu machen, daß — wie wir schon im Voraus bemerkten — jeder Zug dieses zweiten Theils der Schilderung auch den Gnadencharacter des neutest. Gottesreiches gegenüber dem zuvor geschilderten alttest. Reiche der Furcht in immer heller leuchtendem Lichte sehen läßt. — Man ahnt schon etwas davon, daß hier von einem Reiche, in welchem die Gnade regiert, die Rede sein muß, wenn man hört: „Ihr seid zu dem Richter, dem Gotte Aller hinzugetreten"; aber noch läßt der Name „Richter" und die damit sich verknüpfende Erinnerung an „Feuer, Dunkel, Finsterniß, Wetter, Posaunenhall und Stimme der Worte", welche die Nähe dieses Richters den Israeliten so unerträglich machten, ein geheimnißvolles Dunkel über dem Reiche der Gnade. Die Sonne der Gnade durchbricht dieses Dunkel, sobald die Geister der vollendeten Gerechten, diese lebendigen Zeugen uns daran erinnern, daß es im neutest. Gottesreiche eine zur Gottesgemeinschaft befähigende Vollendung gibt; das Dunkel wird verscheucht und die Sonne der Gnade scheint helle, indem der gnadenvolle, heilverheißende Name des neutest. Bundesmittlers genannt wird; und wenn wir zuletzt das neutest. Gottesvolk sehen, als eine große unzählbare Schaar von solchen, welche ihre Kleider gewaschen und helle gemacht haben in dem Blute der Besprengung, dann liegt das neutest. Gottesreich in der ganzen Herrlichkeit eines von der Gnade Gottes erfüllten und durchleuchteten Reiches vor unseren Augen; wo ein Bürger des neutest. Gottesreiches ist, da erschallt auch für ihn der gewaltige Gnadenruf des Versöhnungsblutes, mit dem er besprengt ist, und der Richter, der Gott Aller hat als ein Gott des Friedens seinen Richterstuhl für ihn in einen Gnadenthron verwandelt, vor den er in getroster Zuversicht und großer Freudigkeit getreten ist. —

So tritt also das neutest. Gottesreich dem alttest. in

welchem die Furcht Gottes regierte, in dem zweiten Theile der Schilderung als ein Reich gegenüber, in welchem die Gnade und Liebe Gottes waltet. —

Auf die Characteristik des alt- und des neutest. Gottesreiches, welche wir bisher betrachtet haben, läßt der Vf. eine Warnung an seine Leser folgen sich von der neutest. Offenbarung nicht abzuwenden, da, wenn schon die Israeliten nicht ungestraft blieben, als sie sich der alttest. Gottesoffenbarung entzogen, ein gleiches Verhalten gegen die viel vorzüglichere neutest. Offenbarung noch viel sicherer bestraft werden müßte (12, 25.). Er bezeichnet dabei, wie wir gesehen haben (vgl. §. 9), die alttest. Offenbarung als ein Reden Gottes auf Erden, die neutest. dagegen als ein Reden Gottes vom Himmel herab. Schon die in diesem Gegensatz ausgesprochene Erhabenheit der neutest. Offenbarung über die alttest. ist eine Begründung der Warnung und des πολὺ μᾶλλον in der Strafandrohung. Der Vf. fügt dazu aber noch eine weitere Begründung, indem er noch an eine andere Seite der Erhabenheit des neutest. Gottesreiches, als die 12, 18.—24. hervorgehobene, erinnert. Das neutest. Gottesreich ist nämlich eine βασιλεία ἀσάλευτος; es ist das Himmel und Erde umfassende Gottesreich der Vollendung, das nie wieder aufgehoben wird, sondern unerschütterlichen Bestand hat in alle Ewigkeit. Wie sehr muß man sich also hüten der Gottesoffenbarung, mit welcher es seinen Anfang nimmt, Augen und Ohren zu verschließen! Wie sicher müßte ein solches Verhalten gegen eine Offenbarung, bei welcher Gott sein ewiges Reich zu begründen beabsichtigt, große, ewige Strafe nach sich ziehen! Und wie viel Grund haben wir vielmehr Gott dafür Dank zu sagen, daß er ein solches Reich für uns begründet hat, und ihm dadurch (durch unsern Dank) in wohlgefälliger Weise zu dienen, so jedoch daß wir dabei der ehrerbietigen Scheu und Furcht nie vergessen; der ehrerbietigen Scheu und Furcht vor dem Gotte, der jegliches Nichtachten auf seine vom Himmel herab gesprochenen Worte streng bestrafen würde, da er (natürlich für die, welche

ihn nicht scheuen und fürchten und darum sich seinen Worten entziehen wollen) ein verzehrendes Feuer ist (vgl. 12,26—29.)*).

Sehen wir nun die Verse, in welchen der Vf. das neutest. Gottesreich als ein Himmel und Erde umfassendes, in seinem Bestande unerschütterliches Reich schildert, etwas näher an! Von dem zur Zeit des alten Bundes auf Erden, zur Zeit des neuen Bundes vom Himmel herab redenden Gotte sagt der Vf. v. 26: „dessen Stimme damals die Erde erschütterte, jetzt aber ist verheißen (jetzt gilt die Verheißung)**): Noch einmal werde ich nicht nur die Erde, sondern auch den Himmel erschüttern". Während also bei der Gründung des alttest. Gottesreiches nur die Erde erschüttert wurde (vgl. Ex. 19, 18.), soll (dießmal nicht bei der Gründung, sondern) wenn das neutest. Gottesreich in seiner vollendeten Gestalt in's Dasein tritt, nicht nur die Erde, sondern auch der Himmel, also die ganze Welt erschüttert werden. Daß diese Erschütte-

*) Wir glauben in Obigem den wahren Zusammenhang dieser Verse angedeutet zu haben. Anders faßt denselben Delitzsch auf. Nach seiner Ansicht will der Vf. in v. 26—29 zeigen, was das Schreckliche sein wird, dem wir nicht entgehen werden, wenn wir uns den Worten Gottes entziehen. Der durchgehende Grundgedanke wäre dann: „Wie die alttest. Gottesoffenbarung von einer Erschütterung der Erde begleitet war, so ist auch die neutest. von einer Erschütterung und zwar einer ungleich umfassenderen begleitet, durch welche hindurch sich das himmlische Reich verwirklicht, und alle diejenigen, welchen die evangelische himmlische Gottesstimme widerlich war, unter den Trümmern der alten Welt begraben werden." Der Vf. hat aber offenbar nicht die Absicht die Erschütterung des Himmels und der Erde als einen Gerichtsakt Gottes über die Verächter der neutest. Offenbarung darzustellen. Ueberhaupt will er in v. 26. 27 nicht eine schreckliche, sondern eine zwar gewaltige, aber auch Großes, Herrliches und Ewiges herbeiführende Katastrophe schildern; und diese Schilderung soll nur dazu dienen die Herrlichkeit des neutest. Gottesreiches als eines allumfassenden und in seinem Bestande ewig unerschütterlichen in's Licht zu stellen.

**) Ueber die in νῦν ἐπήγγελται vorliegende zusammengezogene Ausdrucksweise vgl. man die Commentare.

rung sich damals auf die Erde beschränkte, jetzt aber auf Himmel und Erde sich erstrecken soll, entspricht dem, daß damals ein auf die Erde sich beschränkendes Gottesreich gegründet wurde, während jetzt ein Erde und Himmel umfassendes in's Dasein treten soll. Es ist also hierin im Wesentlichen noch kein anderer Unterschied des alt- und des neutest. Gottesreiches angedeutet, als der, von welchem auch schon v. 18—24 die Rede war; nur kam es dort dem Vf. hauptsächlich darauf an den irdischen Character des alttest. und den himmlischen des neutest. Gottesreiches einander gegenüberzustellen, während er hier (vgl. οὐ μόνον — ἀλλὰ καὶ) seinen Blick besonders auf das auf die niedere Region der Erde beschränkte Gebiet des alttest. und auf das Alles, auch die Regionen des Himmels umfassende Gebiet des neutest. Gottesreiches richtet. —

Es soll aber auch dieser Ausspruch nur das vorbereiten, worauf es dem Vf. in diesem Zusammenhange hauptsächlich ankommt; und das spricht er erst in v. 27 aus; aber er spricht es aus als etwas, was in der angeführten Verheißung schon enthalten ist. „Das „Nocheinmal" aber deutet auf die Umwandlung dessen was erschüttert wird, als welches geschaffen ist, damit das was nicht erschüttert wird bleibe" und dies Bleibende ist, wie v. 28 hinzufügt, das unerschütterliche neutest. Gottesreich. Daraus also, daß nur noch eine Erschütterung geweissagt ist, folgert der Vf., daß nachdem sie erfolgt ist, und nachdem durch sie eine vollständige Himmel und Erde umfassende Weltumwandlung eingetreten ist, eine abermalige Welt-Erschütterung und -Umwandlung nicht mehr eintreten wird, daß vielmehr das dann in's Dasein getretene die umgewandelte Erde und den umgewandelten Himmel umfassende Gottesreich unerschütterlich und unwandelbar bleiben wird in Ewigkeit *). Es ist nicht ausdrücklich gesagt, ver-

---

*) Obiges ist der Sinn des v. 27, möge man mit Bleek, De Wette und Lünem. ἵνα μείνῃ von τῶν σαλευομ. τὴν μετάθ. abhängen lassen und ὡς πεποιημ. als eine Apposition ansehen, welche

steht sich aber von selbst und ist durch den Zusammenhang angedeutet, daß der unwandelbare und unerschütterliche, ewige Bestand des neutest. Gottesreiches ein Vorzug desselben vor dem alttest. ist, welches ja der Erde angehört, welcher noch die letzte Erschütterung und Umwandlung bevorsteht; das alttest. Gottesreich ist darum selbst ein σαλευόμενον, nur in der Absicht begründet, damit nicht es selbst, sondern an seiner Statt das neutest. Gottesreich bleibenden Bestand habe. — Und in dieses unerschütterliche, ewige Gottesreich sollen wir Christen nicht nur als Bürger aufgenommen werden, sondern wir sollen es auch sammt aller seiner Herrlichkeit als ein königliches Volk in Besitz nehmen. Ja wir sind schon auf dem Weg, sind schon im Begriff es in Besitz zu nehmen (vgl. das part. praes. παραλαμβάνοντες). Darum ist es würdig und recht, daß die Gemeinde der Erstgeborenen Gott

---

auf die irdisch-kreatürliche Natur der σαλευόμενα hinweist um ihre Umwandlung als natürlich erscheinen zu lassen, oder mit Tholuck und Delitzsch ἵνα μείνῃ von ὡς πεποιημ. abhängig machen, so daß der Vf. die σαλευόμενα als etwas bezeichnet, was von vornherein in der Absicht geschaffen ist, damit bleibe — nicht etwa es selbst, sondern sein Gegensatz τὰ μὴ σαλευόμενα. Auch bei der letzteren Auffassung gewinnt man obigen Sinn; denn jedenfalls muß man dann ὡς πεποιημ. ἵνα u. s. w. eng an das vorhergehende anschließen, da in den Worten τῶν σαλ. τ. μεταθ. für sich allein noch gar nicht angegeben ist, was durch das ἔτι ἅπαξ angedeutet ist. Nicht das liegt in diesen Worten, daß die σαλευόμενα überhaupt eine Umwandlung erfahren, sondern daß sie diejenige Umwandlung erfahren, vermöge deren die Bestimmung, zu welcher sie geschaffen sind, daß nämlich nicht sie, sondern an ihrer Statt die μὴ σαλευόμενα bleibenden Bestand haben, erfüllt wird. Wir ziehen übrigens die letztere Auffassung vor, da auch wir in ὡς πεποιημ. nichts die σαλευόμενα von den μὴ σαλευόμενα Unterscheidendes finden können; denn die Begriffe des Grobmateriellen, Irdisch-kreatürlichen u. dergl. sind in das Wort erst hineingelegt. — Der Vorwurf, daß bei unserer Auffassung ein unklarer und unnatürlicher Sinn sich ergebe, wird als unbegründet erkannt werden, sobald man nur — eine Art Oxymoron annehmend — sich einen Gedankenstrich zwischen μείνῃ und τὰ μὴ σαλευομ. denkt. —

ohne Unterlaß Dank sage und in ewigen Lobgesängen seine herrliche Gnade preise. —

So besteht also die Erhabenheit des neutest. Gottesreiches über das alttest. darin, daß jenes ein Himmelreich, dieses ein Erdenreich, jenes ein Reich der Gnade, dieses ein Reich der Furcht, jenes endlich ein ewiges, dieses ein vergängliches Reich ist. —

§. 13.

Der Zusammenhang des alten und des neuen Bundes, und des alt- und neutest. Gottesreiches.

3. vgl. Julius Frider. Winzer: De sacerdotis officio quod Christo tribuitur in ep. ad Hebr. Commentatio secunda. 1825.

Die vier vorigen §§. haben gezeigt, daß nach unserem Briefe zwischen dem alten und dem neuen Bunde und zwischen dem alt- und dem neutest. Gottesreiche ein gewaltiger Unterschied ist; der Abstand beider von einander ist so groß als der, welcher zwischen dem über Alles hocherhabenen ewigen Sohne Gottes und menschlichen Propheten oder sterblichen Priestern besteht; es ist ein Gegensatz, wie der zwischen Erde und Himmel, zwischen dem Stückwerk und dem Vollkommenen, zwischen dem Schatten und dem Wesen, zwischen Furcht und Gnadengewißheit, zwischen Vergänglichkeit und Ewigkeit. — Nun ist aber behauptet worden, der Vf. betrachte den neuen Bund nur als eine Erneuerung des alten; diesen habe Christus nach seiner Anschauung von neuem fest gestellt; und er schreibe dem erneuerten Bunde „nur eine höhere Richtung vom Irdischen auf das Himmlische“ zu, „sich überall bemühend, aus der Schaale des jüdischen Religionswesens, dem er sichtbar noch anhänge, durch seine Deutungen einen edlen Kern zu gewinnen und aufzuzeigen, um die Schaale selbst in Ehren zu halten“ *). Oder: man könne nicht sagen,

*) Vgl. Schulz, S. 105.

daß unserem Vf. die neue Oeconomie als eine von der alten durchaus verschiedene (quelque chose de foncièrement différent de l'ancienne) gelte; er begnüge sich einen Grad- oder Stufenunterschied zwischen beiden anzuerkennen und die neue Oeconomie nur als eine neue Phase der Entwicklung, durch welche von der alten blos der äußere Rahmen ohne die Realität des Inhaltes zurückgeblieben sei, anzusehen *). Oder: Der Vf. habe die alt- und die neutest. „Religionsanstalt" einander so nahe als möglich gerückt; das Judenthum enthalte nach seiner Betrachtungsweise schon Alles, was zum Wesen der wahren Religion gehöre, freilich nur in unvollkommenem Abbilde, während im Christenthume Alles absolut in seiner Realität und Vollendung vorhanden sei; beide griffen aber so in einander ein, daß das Eine nur in dem Andern gedacht werden könne **). Oder endlich: Der Vf. finde nicht blos Andeutungen und Typen auf das Christenthum im Judenthum, sondern auch schon ganz gleiche und ebenbürtige Vorbilder desselben; die Anschauung des alten Testamentes bestimme ihm die des neuen, und umgekehrt; es fehle dem neuen nichts, was das alte hatte und dem alten nichts, was das neue hat ***). —

Diese Behauptungen gehen nun freilich alle mehr oder weniger über das rechte Maaß hinaus; aber es liegt ihnen auch eine unbestreitbare Wahrheit zu Grunde; dies wird sich zeigen, wenn wir nun den Zusammenhang aufzeigen, der

---

*) Vgl. Reuß, II. S. 556.

**) Vgl. Baur, 1853, S. 102.

***) Köstlin, S. 406; reproducirt von Schwegler, II. S. 321, der zu Köstlin's Worten noch hinzufügt: „Man kann also im Sinne unseres Briefes allerdings sagen, das Christenthum sei nur eine höhere Stufe, eine höhere Potenz des Judenthums, ein sublimirtes, pneumatisches Judenthum, die Erfüllung des A. Tst's, die Verklärung der mosaischen Theokratie. — Köstlin selbst hat übrigens Abhandl. 1854. S. 465 f. nach dem Vorgange Planck's (S. 456 f.) ein richtigeres Urtheil über die Stellung, welche unser Vf. zu dem alten Bunde einnimmt, ausgesprochen. —

trotz allen Gegensatzes nach der Lehre des Vf's zwischen dem alten und dem neuen Bunde und dem alt- und neutest. Gottesreiche besteht. —

Der zwischen beiden vorhandene Gegensatz ist nämlich keineswegs der Art, daß sie gar keine Aehnlichkeit mit einander haben und in keiner näheren Beziehung zu einander stehen. Es wäre dies auch ganz undenkbar; denn es ist ja derselbe Gott, der den alten und den neuen Bund gestiftet, und in jenem wie in diesem sich geoffenbaret hat; und da muß man von vornherein annehmen, daß Gott schon bei der Stiftung des mangelhaften alten Bundes sein Absehen auf den vollkommenen neuen Bund gerichtet habe. Jener muß daher nothwendigerweise in einer gottgewollten Beziehung und einem gottgeordneten Zusammenhange mit diesem stehen. —

Dieser Zusammenhang besteht vor Allem darin, daß der alte Bund eine allerdings unvollkommene, abbildliche Vorausdarstellung des neuen war, ein diesem vorausgehendes und im voraus auf ihn hinweisendes Schattenbild, dessen einzelne Züge schon Alles erkennen ließen, was Gott im neuen Bunde verwirklichen wollte. Der ganze alte Bund mit allen seinen Institutionen und Allem, was er durch dieselben dem Volke Gottes darbot, war also eine große, thatsächliche Weissagung auf den neuen Bund. Diese Idee liegt namentlich der ganzen Ausführung des Vf's über die alt- und neutest. Versöhnungsanstalten zu Grunde. So wenig die Idee einer ihre Bestimmung erfüllenden Versöhnungsanstalt in der alttest. verwirklicht ist, so genau entspricht diese doch als σκιά und ὑπόδειγμα der wahren und vollkommenen Versöhnungsanstalt, die im neuen Bunde vorhanden ist. Hier wie dort ist ein von Gott zu seinem Amte berufener und die menschlichen Schwachheiten vermöge seiner eigenen Erfahrung kennender Hohepriester; hier wie dort ist eine heilige Wohnstätte Gottes, bestehend aus einem Heiligen und Allerheiligsten; hier wie dort ist ein Versöhnungsopfer, mit dessen Blute der Hohepriester in das Aller-

heiligste vor das Angesicht Gottes tritt um dasselbe zu reinigen; hier wie dort wird durch dies Opferblut eine Reinigung des Volkes Gottes bewirkt, vermöge deren es Zutritt zu der Wohnstätte Gottes erlangt. — Der Parallelismus ist ein so vollkommener und der abbildlich voraus darstellende oder typisch-prophetische Character der alttest. Versöhnungsanstalt erstreckt sich so sehr auf das Einzelnste und scheinbar Unbedeutendste, daß sogar der Umstand, daß Christus außerhalb der Stadt Jerusalem gelitten hat, im alten Bunde schon darin angedeutet war, daß die Leiber der Opferthiere, deren sühnendes Blut durch den Hohepriester in das Allerheiligste gebracht wurde, außerhalb des Lagers verbrannt wurden (vgl. 13,11 f.). — Aber auch in allem Andern deutet das schattenartige Vorbild des alten Bundes schon die Grundlinien des neuen Bundes an. Der alte und der neue Bund hat seinen Bundesmittler; beidemale geschieht die Bundesstiftung so, daß Gott durch den Bundesmittler seinem Volke seinen Willen kund thut, und daß dann der Bund durch ein Bundesopfer eingeweiht wird. Im alten und im neuen Bunde gibt es einen Berg Zion und eine Stadt Jerusalem. Sogar die einzelnen im alttest. Heiligthume befindlichen Geräthe sind Vorbilder von im neuen Bunde vorhandenen Realitäten (vgl. 9,5. und 9,23. vgl. v.21) *). —

Auf diese durch den ganzen Brief sich hindurchziehende Anschauung über das Verhältniß des alten Bundes zu dem neuen stützen sich nun die oben angeführten Behauptungen fast durchaus **). Das Wahre an denselben ist, daß es allerdings nach der Lehre des Vf's im neuen Bunde nichts giebt, was nicht auch schon vorbildlich, aber auch nur vorbildlich, im alten Bunde vorhanden war, und daß der alte Bund für den neuen die wesentliche Bedeutung hat, daß er eben vermöge dieses voraus darstellenden typisch-prophe-

---

*) Vgl. Köstlin, S. 403 f.; van den Ham, S. 93 ff.; Baur, 1853, S. 100; Meßner, S. 304. —

**) Vgl. z. B. Schulz, S. 118. —

tischen Characters die Stiftung des neuen Bundes vorbereitete, so fern dieser nun nicht als etwas schlechthin Unbekanntes und Fremdartiges, sondern als etwas dem Volke Gottes schon aus seinem Vorbilde genau Bekanntgewordenes in's Dasein trat. — Man sieht aber leicht, daß der Vf. darum doch den neuen Bund nicht als eine blose Erneuerung des alten betrachtet, und daß nach seiner Anschauung keineswegs beide so ineinander greifen, daß der eine nur in dem andern gedacht werden kann. Auch bedarf es wohl kaum der Bemerkung, daß nach unserem Briefe zwischen dem alten und dem neuen Bunde eben so wenig ein bloser Grad- oder Stufenunterschied stattfindet, als zwischen dem Schatten und dem Wesen*). —

Daß der alte Bund und seine Institutionen, namentlich seine Versöhnungsanstalt in ihrer Mangelhaftigkeit nach der Absicht Gottes auch den Zweck gehabt hat, die Sehnsucht nach dem vollkommenen neuen Bunde und nach der künftigen ihre Bestimmung vollkommen erfüllenden Versöhnungsanstalt zu wecken und fortwährend rege zu halten, spricht der Vf. zwar nirgends ausdrücklich aus. Wenn er aber von den alttest. Versöhnungsopfern sagt, daß sie, weit entfernt das Sündenbewußtsein zu tilgen, vielmehr eine stete Erinnerung an die Sünden gewesen seien (10,3), daß sie also das Sündenbewußtsein stets lebendig erhielten und dadurch natürlich auch verstärkten und vertieften, so zeigt er damit unleugbar, daß die Erkenntniß des angegebenen Zweckes der alttest. Versöhnungsanstalt ihm keineswegs verschlossen war. Denn hatten die von Gott angeordneten Versöhnungsopfer wirklich jene Wirkung, so mußte dieselbe auch von dem Vf. als eine von Gott beabsichtigte betrachtet werden; er mußte die Lebendigerhaltung des Sündenbewußtseins und damit auch der Sehnsucht nach einer wahren, wirklichen Versöhnung als einen gottgewollten Zweck des alttest. Opferinstituts ansehen.

---

*) Man vgl. De Wette Abhandl. S. 9. 44 f.; besonders aber Köstlin Abhandl. 1854, S. 465 f. —

— Auch konnte ihm nicht verborgen sein, daß wenn dies bei den Opfern der Fall war, auch die ganze alttest. Versöhnungsanstalt und überhaupt der ganze alte Bund demselben Zwecke dienen mußte. In doppelter Weise bereitete also der alte Bund auf den neuen vor; vermöge seines vorbildlichen Characters machte er schon im voraus das Volk Gottes mit diesem bekannt, und vermöge seines mangelhaften Characters weckte und verstärkte er fortwährend die Sehnsucht nach dem neuen, besseren Bunde. —

Wir haben aber hiermit den Zusammenhang des alten und des neuen Bundes noch keineswegs vollständig dargelegt. Man hat denselben nämlich nicht blos in dem Gebiete des im alten Bunde factisch Vorhandenen aufzusuchen; vielmehr liegt er noch viel offener in den im alten Bunde gegebenen Verheißungen zu Tage. Diese Verheißungen, zuerst lange vor der Stiftung des alten Bundes dem Abraham gegeben (vgl. 6,17 f. mit v. 13 f.), und während der alttest. Zeit in immer größerer Klarheit und Bestimmtheit sich wiederholend, schlingen ein inniges Band gegenseitiger Beziehungen um die beiden Bündnisse. Durch sie weist der alte Bund über sich selbst hinaus und auf den neuen hin; dieser ist die Erfüllung dessen, was im alten Bunde geweissagt worden ist. Dabei sind die im A. T'e gegebenen Hinweisungen auf den neuen Bund so deutlich und inhaltsreich, daß der Vf., wie wir gesehen haben (§. 10. und 11.), die Vollkommenheit des neuen Bundes überhaupt und seiner Versöhnungsanstalt insbesondere aus denselben nachzuweisen im Stande ist. Besondere Beachtung verdient hierbei die in unserem Briefe so vielfach benützte Weissagung des Ps. 110.: „Du bist ein Priester in Ewigkeit nach der Weise Melchisedeks," weil der Vf. in seiner ausführlichen Erörterung derselben nachweist, wie der neutest. Hohepriester selbst in dem, was ihn von den alttest. unterscheidet und seine Erhabenheit über diese begründet, schon sein ihm entsprechendes Vorbild in dem Priester hat, auf

welchen diese Weissagung hinweist. Zwar gehört Melchisedek nicht dem alten Bunde selbst, sondern der vormosaischen Zeit an. Aber es ist das Wort des alten Bundes, welches ein solches Bild von ihm und seinem Priesterthume zeichnet, daß er in demselben dem ueutest. Hohepriester gleichgemacht erscheint, und daß man in den einzelnen Zügen dieses Bildes die Eigenschaften erkennen kann, welche den neutest. Hohepriester zu dem über die alttest. erhabenen, vollkommenen Hohepriester machen. Und es ist eine Weissagung des alten Bundes, welche ausdrücklich sagt, daß der neutest. Hohepriester wirklich so sein werde, wie jene Zeichnung den Melchisedek darstellt. Durch beides ist Melchisedek in den Kreis der dem alten Bunde angehörigen und diesen mit dem neuen Bunde verknüpfenden Vorbilder hereingerückt; und der alte Bund hat dadurch an ihm ein noch viel vollkommeneres Vorbild des neutest. Hohepriesters gewonnen, als dasjenige ist, welches er an den ihm ausschließlich angehörigen Hohepriestern hatte. Vollkommener ist dasselbe nämlich eben deßhalb, weil es auch schon den Unterschied, der zwischen dem Hohepriester des neuen Bundes und denen des alten besteht, im voraus veranschaulichte. Es ist ein so vollkommenes und getreues Vorbild, daß in demselben die ganze Lehre von dem Hohepriesterthume Christi im Wesentlichen schon enthalten ist, so daß der Vf. dieselbe den Lesern nicht als etwas Neues und noch ganz Unbekanntes vorzutragen hat, sondern eigentlich nur das auszulegen braucht, was schon in dem alttest. Bundesworte über dieselbe in diesem Vorbilde niedergelegt war *). —

---

*) Daß der Vf. dies in dem 5, 11. gebrauchten Worte δυσερμήνευτος angedeutet habe, wie Cramer und Bleek annehmen, kann man zwar nicht zugeben, weil — wie Tholuck (2te Aufl.) richtig bemerkt — ἑρμήνεια der „technische Ausdruck der griechischen Rhetorik für die elocutio der Lateiner" ist, und besonders, weil das näher bestimmende λέγειν darauf folgt. Die oben benützte Bemerkung Cramer's ist aber doch richtig, obschon sie sich nicht an das Wort δυσερμήνευτος anknüpfen läßt. —

Noch mehr zeigt es sich, wie eng der alte und der neue Bund durch das Band der alttest. Verheißungen mit einander verknüpft sind, wenn man den Umstand in's Auge faßt, daß auch das neutest. Gottesvolk einen großen Theil der Erfüllung derselben erst noch zu erwarten hat. Die dem neutest. Bundesvolke geltenden, noch unerfüllten Verheißungen, welche Gegenstand des christlichen Glaubens, Grundlage der christlichen Hoffnung und der Christen kräftiger Trost sind, sind die theils vor, theils während der Zeit des alten Bundes gegebenen Verheißungen (vgl. 6,17 f. 12. 9,15. 10,36.). Ein stärkeres Zeugniß für den Zusammenhang und die Zusammengehörigkeit des alten und des neuen Bundes kann es nicht geben. —

Zu den eben bezeichneten Verheißungen gehört namentlich die schon den Israeliten in der Wüste gegebene, an ihnen aber unerfüllt gebliebene Verheißung des Eingehens in die Gottesruhe. Noch hat diese Verheißung ihre volle Gültigkeit; noch muß man ihrer Erfüllung entgegensehen; sie ist jetzt für die Christen die höchste, ihnen ihr letztes seliges Ziel in Aussicht stellende Heilsverheißung, gleichwie sie dies vor Zeiten für das alttest. Bundesvolk gewesen ist (vgl. 4,1 f.). — Wir müssen bei derselben noch einen Augenblick verweilen; denn es scheint in der vollständigen Identification der den Christen und der den Israeliten gegebenen höchsten Verheißung (vgl. besonders die Worte: καὶ γάρ ἐσμεν εὐηγγελισμένοι, καθάπερ κἀκεῖνοι; 4,2.) ein Widerspruch mit 8,6. enthalten zu sein, nach welcher Stelle der neue Bund auf vorzüglichere Verheißungen gegründet ist, als der alte. Auch scheint es der Schilderung des irdischen Characters des dem alten Bunde geltenden Gotteswortes (vgl. §. 9.) zu widersprechen, daß die Verheißung des Eingehens in die Ruhe Gottes schon den Israeliten gegeben worden sein soll. Diese doppelte Schwierigkeit ist durch die einfache Hinweisung darauf, daß die Verheißung eben doch an den Israeliten nicht erfüllt worden ist, noch nicht gelöst. Denn der Grund ihrer Nichterfüllung ist, wie der Vf. aus-

führlich zeigt, der Unglaube und Ungehorsam der Israeliten. Aus dieser Grundangabe scheint gefolgert werden zu müssen, daß das alttest. Bundesvolk, wenn es Glauben und Gehorsam bewiesen hätte, der Erfüllung jener Verheißung theilhaftig geworden wäre. Dann aber scheint jener doppelte Widerspruch wirklich vorhanden zu sein. — Der Vf. löst uns denselben auch im Zusammenhang der Stelle 3, 1. bis 4, 10. in der That nicht, weil er hier nicht die Absicht hat den Unterschied des alten und des neuen Bundes zu erörtern. Gelöst wird er uns erst, wenn wir 8, 7 ff. lesen, daß jener Unglauben und Ungehorsam des alttest. Bundesvolkes in der Mangelhaftigkeit des alten Bundes selbst begründet war. Hieraus ergiebt sich nämlich offenbar, daß der tiefer liegende Grund der Nichterfüllung jener Verheißung in der Mangelhaftigkeit des alten Bundes zu suchen ist; und daraus müssen wir dann weiter schließen, daß die Verheißung des Eingehens in die Gottesruhe nicht wirklich eine dem alttest. Bundesvolke als solchem geltende Verheißung war, mit andern Worten: daß es von vorn herein nicht in der Absicht Gottes lag, dieselbe an dem Bundesvolke in der Zeit des alten Bundes zu erfüllen. Obgleich sie schon den Israeliten in der Wüste gegeben war, sollte sie ihnen doch nichts nützen; denn die Zeit war noch nicht da, in welcher Gott einen Bund mit seinem Volke schließen wollte, welcher dasselbe zum Glauben und zum Gehorsam wirklich befähigte. Verhält sich dies so, so ist jener doppelte Widerspruch kein wirklich vorhandener; denn die öfter erwähnte Verheißung ist dann kein dem alten Bunde geltendes Gotteswort, und dieser ist keineswegs auf dieselbe begründet *). Dagegen zeigt sich dann der Zusammenhang

---

*) Was Ritschl, 1te Aufl. S. 269 f. über diese Stelle sagt: „die höhere Verheißung und Bestimmung sei den Israeliten zuerst allerdings gegeben gewesen; wegen ihres Ungehorsams sei ihnen aber dann in der Folge ein geringeres Gesetz und eine geringere Verheißung gegeben worden," erweist sich schon dadurch als unrichtig, daß die Gesetzgebung des alten Bundes jenem Ungehorsam der Zeit nach vorangeht. — In der 2ten Aufl. findet sich auch diese Bemerkung nicht mehr. —

des alten und des neuen Bundes hier besonders deutlich. Indem nämlich Gott schon den Israeliten in der Wüste die Verheißung des Eingehens in seine Ruhe gab, konnte er nach den Anschauungen des Vf's nur die Absicht haben, denselben schon im voraus das letzte Ziel zu zeigen, zu welchem er sein Volk durch die Stiftung des alten und durch die des neuen Bundes zu führen gedachte. Sollte dasselbe auch erst im neuen Bunde von dem Volke Gottes wirklich erreicht werden, so hatte doch auch der vorbereitende alte Bund eine darauf hinzielende Bestimmung; er konnte nicht zu dem in Aussicht gestellten Ziele hinführen, aber er war der Anfang des Weges der dahin führte. Was daher von den zur Zeit des alten Bundes gegebenen Verheißungen überhaupt gilt, das gilt von der hier in Rede stehenden ganz besonders: sie ist ein Zeugniß davon, daß Gott bei der Stiftung des alten und bei der des neuen Bundes ein und dasselbe letzte Ziel im Auge hatte, somit auch ein Zeugniß der innigen Zusammengehörigkeit beider Bündnisse. —

Nunmehr wird es uns durchaus nicht auffallend sein zu sehen, daß der Vf. das alt- und das neutest. Gottesreich, obschon er dieselben — nach §. 12 — als zwei himmelweit von einander verschiedene Gottesreiche darstellt, doch da, wo es ihm nicht darauf ankommt ihren Unterschied hervorzuheben, auch als ein einziges Gottesreich betrachtet. Dies ist nämlich in 3,2.—6. der Fall, wo beide in der Bezeichnung „Haus Gottes" zusammengefaßt sind. Die Zusammengehörigkeit und Einheit der beiden Gottesreiche ist ja offenbar schon damit gegeben, daß an den Bürgern des alttest. Gottesreiches und an denen des neutest. dieselben Verheißungen sich erfüllen sollen, so zwar, daß die einen und die andern nur zu gleicher Zeit und gemeinschaftlich ihrer Erfüllung theilhaftig werden (vgl. 11,39 f.); und auch unter der gleichen Bedingung, falls sie nämlich einen bis an's Ende ausharrenden Glauben an die Verheißung bewiesen haben. So stellen sich die Gläubigen des alten und die des neuen

Bundes als eine zusammengehörige, durch einen Glauben und eine Hoffnung verbundene, zu einem Ziele berufene, und nach Erreichung desselben als Bewohnerschaft derselben Gottesstadt vereinigte Gottesfamilie dar. — Alle die zur Zeit des alten Bundes Glauben an die göttlichen Verheißungen bewiesen haben, gehören hiernach nicht blos dem alttest. Gottesreiche, in welchem sie lebten, sondern auch — eben vermöge ihres Glaubens und wegen des Zieles, zu welchem sie durch die Verheißungen berufen waren — dem neutest. Gottesreiche an. Wir gewinnen hierdurch die Einsicht, daß alles Große, was der Vf. in Cap. 11 über die Wolke von alttest. Glaubenszeugen sagt, auf deren Vorbild er seine Leser hinweist, das nicht entkräften kann, was er über die Mangelhaftigkeit des alten Bundes gesagt hatte. Denn was sie groß und bewunderungswürdig macht, das ist ihr Glaube an die Verheißungen Gottes; und gerade hinsichtlich dieses Glaubens gehören sie nicht dem alten, sondern dem neuen Bunde an. — Bilden die Gläubigen des alten und die des neuen Bundes eine Gottesfamilie, so ist es sehr begreiflich, daß der Vf. die theokratischen Namen des alttest. Bundesvolkes ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ und σπέρμα Ἀβραάμ auch als Bezeichnung des neutest. Bundesvolkes anwendet, so daß auch in diesen Namen der Zusammenhang des alt- und des neutest. Gottesreiches seinen Ausdruck findet *).

Nun haben wir noch eine Stelle in's Auge zu fassen, in welcher die Idee der Zusammengehörigkeit des alten und des neuen Bundes ihren stärksten Ausdruck gefunden hat. Es ist dies die Stelle 11,26., wo mit Beziehung darauf, daß Moses nicht Sohn der Tochter Pharao's heißen wollte, da er lieber mit dem Volke Gottes Ungemach leiden, als einen augenblicklichen Genuß von der Sünde haben wollte, gesagt ist, er habe die Schmach Christi (τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ) für einen größeren Reichthum gehalten, als die Schätze Aegyp-

*) Näheres über dieselben unten in §. 16. —

tens. Hier ist das Leiden mit dem Volke Gottes als „die Schmach Christi" bezeichnet, welche Moses schon ebenso getragen hat, wie sie jetzt die Gläubigen des neuen Bundes tragen sollen (vgl. 13, 13.). Der Vf. will damit nicht sagen, daß Moses selbst die von ihm erwählte Schmach im Hinblick auf Christum auf sich genommen oder als eine um Christi willen ihn treffende betrachtet habe; denn als was sie ihm zum Bewußtsein kam, sagt v. 25, und worauf er hinblickte, gibt der Vf. in den gleich folgenden Worten an (nämlich auf den durch die Verheißungen in Aussicht gestellten Lohn). „Schmach Christi" nennt er dieselbe von seinem eigenen christlichen Standpunkte aus. Doch thut er dies nicht um sie als eine der Schmach, welche Christus erduldet hat, ähnliche oder gleichartige oder als ein Vorbild der Schmach Christi zu bezeichnen*). Der Ausdruck ruht vielmehr einmal auf der Idee, daß die um Christi willen und in der Gemeinschaft mit ihm von dem Volke Gottes erduldete Schmach die Schmach Christi selbst ist; indem nämlich das Volk Gottes Christi theilhaftig wird (vgl. 3, 14.), wird es auch der Schmach, welche Christus zu erdulden hatte und noch zu erdulden hat, theilhaftig**); sodann auf der Idee der Einheit und Zusammengehörigkeit des alten und des neuen Bundes. Nach dieser Idee hatte Christus auch schon in der Zeit des alten Bundes Schmach zu tragen; sofern nämlich nach der bisher entwickelten Lehre des Vf's der alte Bund sammt allen seinen Institutionen eine vorbildliche Vorausdarstellung des neuen war, sofern er namentlich Christum und sein ganzes Heilswerk vorbildete, und sofern die dem alttest. Bundesvolke gegebenen Verheißungen alle auf Christum hinzielten, war jede gegen die Religion des alten Bundes und den Glau-

---

*) Gegen Bleek, Lünem. und Köstlin, S. 408.

**) Die Idee der mystischen Einheit Christi mit seiner Gemeinde, die unserem Briefe ganz fremd ist, hat man dagegen nicht zur Erklärung des Ausdrucks herbeizuziehen; gegen De Wette, Stier, Tholuck (3te Aufl.) und Delitzsch. —

ben an die Verheißungen Gottes gerichtete Schmähung auch eine Christum treffende Schmach*). Und darum trug das alttest. Gottesvolk, dessen innerstes Wesen **das** war, daß es die Bestimmung hatte, dereinst Christi theilhaftig zu werden, alle Leiden und alle Schmach, welche es eben darum, weil es das Gottesvolk des alten Bundes war, zu tragen hatte, indem es der Leiden und der Schmach Christi schon im Voraus theilhaftig wurde. Von seiner eigenen Erkenntniß des innigen Zusammenhangs des alten und des neuen Bundes aus konnte der Vf. daher sagen, daß schon Moses der Schmach Christi theilhaftig geworden sei; und hätte er, was er dem Standpunkte Mosis gemäß in den Worten sagt: „denn er blickte hinaus auf den Lohn," in gleicher Weise seinem eigenen Standpunkt gemäß ausdrücken wollen, so hätte er sagen können: „denn er blickte hin auf das ihm bevorstehende Theilhaben an der Herrlichkeit Christi."

Wir fassen die Lehre des Vf's über den Zusammenhang des alten und des neuen Bundes schließlich in die Sätze zusammen: Der alte Bund ist eine abbildliche Vorausdarstellung des neuen und bereitet diesen vor; beide Bündnisse sind von Gott im Hinblick auf ein und dasselbe letzte Ziel geschlossen worden; auf dieses letzte Ziel und auf seine Erreichung mittelst des künftigen neuen Bundes weisen schon die im alten Bunde gegebenen Verheißungen hin; da auch die gläubigen Glieder des alttest. Bundesvolkes mit den Christen zu diesem Ziele gelangen sollen, so bilden beide zusammen **eine** Gottesfamilie; man kann hiernach das alt- und das neutest. Gottesreich trotz ihres grundverschiedenen Characters auch als **ein** Gottesreich betrachten, in welchem Gott zuerst den mangelhaften alten und dann den

---

*) Die unserem Briefe fremde Idee einer „wirksamen Immanenz Christi als des ewigen Logos in der Geschichte Israels" hat man zu der Erklärung des Ausdrucks ebenfalls nicht herbeizuziehen; gegen De Wette und Delitzsch.

vollkommenen neuen Bund mit seinem Volke aufgerichtet hat. —

§. 14.

Die Aufhebung des alten Bundes.

Die Anerkennung des innigen Zusammenhangs zwischen dem alten und dem neuen Bunde hindert den Vf. nicht, die Abrogation des alten Bundes ausdrücklich auszusprechen. Man hat dies zwar leugnen wollen. Man hat behauptet: das Christenthum sei auch nach den am meisten antijüdisch lautenden Stellen unseres Briefes nicht die Aufhebung des Judenthums; dieses daure innerhalb des Christenthums noch fort, zwar als dem Verschwinden nahe, aber doch noch als factisch bestehend (8,13); erst im αἰὼν μέλλων solle es aufgehoben werden; das gegenwärtige Christenthum dagegen, das Christenthum des αἰὼν οὗτος sei nothwendig noch ein Ineinander von Judenthum und Christenthum *). Der Vf. dringe auch nicht auf factische Abstellung des levitischen Cultus; er erkläre ihn zwar für ein Schattenbild von etwas Höherem, denke sich ihn aber doch noch als fortbestehend, bis einst alles Irdische und so auch diese Form des irdischen Cultus ein Ende nehmen würde, wenn die höhere Weltordnung des vollendeten messianischen Reiches eingetreten sei; er spreche von ihm durchgehends als von einem integrirenden Element, zwar nicht des vollendeten, aber des gegenwärtig bestehenden Christenthums **). — Nun ist es allerdings ganz richtig, daß der Vf. öfters von dem alttest. Cultus so redet, daß er sein gegenwärtiges

---

*) Vgl. Schwegler, II. S. 320. Baur, 1853, S. 102; und dagegen Steitz in der Abhandlung: „Die Differenz der Occidentalen und Kleinasiaten in der Paschafeier" in den Studien und Kritiken 1856, H. 4. S. 792, Anm. —

**) Schwegler, II. S. 319; vgl. auch S. 315 ff. — Und doch soll der Hebrbrief nach der Zerstörung des Tempels geschrieben sein!! —

Fortbestehen voraussetzt (vgl. z. B. 7,5. 8. 28. 8,4 f. 9,6 f. 9. 10.: part. praes. ἐπικείμενα; 9,13. 22. 25. 10,1 ff. 8. 11. 28. 13,10 f.). Wie könnte dies auch anders sein, da der alttest. Cultus zu seiner Zeit wirklich noch fort bestand; er hätte ja eine Jedermann vor Augen liegende Thatsache ignoriren müssen, wenn er denselben als factisch nicht mehr vorhanden dargestellt hätte. Daß er ihn aber als ein integrirendes Element des gegenwärtig bestehenden Christenthums betrachtet habe, ist eine durchaus unbegründete, dem ganzen Lehrbegriff unseres Briefes widersprechende Behauptung; und das Gleiche gilt auch von der anderen Behauptung, das Judenthum daure nach der Ansicht des Vf's innerhalb des Christenthums noch fort, und das Christenthum des αἰὼν οὗτος sei nothwendig ein Ineinander von Judenthum und Christenthum. — Mit der Stiftung des neuen Bundes ist vielmehr der alte Bund aufgehoben, und der ganze alttest. Cultus sammt Allem, was mit demselben zusammenhängt, hat kein Recht mehr zu bestehen; existirt er auch factisch noch fort, so hat er doch keinerlei Bedeutung mehr für das Christenthum, für die Glieder des neuen Bundes. Diese Erkenntniß spricht der Vf. offen und klar aus, und nur eine solche Ansicht paßt in seine religiöse Gesammtanschauung. — Allerdings macht er sie, so offen er sie auch ausspricht, doch um seiner Leser willen mit einiger Vorsicht geltend; seinen Lesern mußte ja die Wahrheit, daß es mit dem alten Bunde und dem alttest. Cultus jetzt aus sei, besonders anstößig erscheinen; und es ist daher nur ein Zeugniß der apostolischen Weisheit des Vf's, daß er dieselbe fast nie ohne eine ausdrückliche Begründung aus dem A. T'e ihnen vorträgt. —

Die Abrogation des ganzen alten Bundes spricht er in 8,13. vgl. 9,1. aus, indem er mit vollstem Rechte darauf hinweist, daß dieselbe schon in der unmittelbar zuvor angeführten alttest. Verheißung (Jer. 31,31—34.) angekündigt sei. Indem nämlich Gott in dieser Verheißung eines neuen Bundes sagt: „einen neuen" (καινήν) hat er den ersten Bund

alt gemacht (πεπαλαίωκεν); der erste Bund ist damit als ein veralteter bezeichnet und behandelt; schon zur Zeit des Jeremias trug er also das Gepräge einer nicht mehr genügenden Einrichtung, die bald einer neuen, besseren Platz machen sollte und deren baldige Abrogation in Aussicht stand. Denn das Veraltende und Abgelebte ist — wie der Vf. hinzufügt — immer auch dem Verschwinden nahe (ἐγγὺς ἀφανισμοῦ). Man darf, wenn man von diesem zunächst als eine allgemeine Wahrheit hingestellten Satze die Anwendung auf den alten Bund im Sinne des Vf's machen will, nicht vergessen, daß nach dem unmittelbar Vorhergehenden dieser Satz schon zur Zeit, als die angeführte Verheißung gegeben wurde, dem alten Bunde galt. Schon zur Zeit des Jeremias war er ein παλαιούμενον καὶ γηράσκον und als solches dem ἀφανισμός nahe*). Ob zur Zeit des Vf's dieser ἀφανισμός, die völlige Abrogation des alten Bundes eingetreten sei, oder noch zu erwarten stehe, ist in dieser Stelle nicht ausdrücklich gesagt. Es bliebe also immer noch die Annahme möglich, der alte Bund werde nach der Ansicht des Vf's noch äußerlich fortbestehen bis zu der mit der nahe bevorstehenden Wiederkunft Christi eintretenden Zeit der Vollendung**); nur kann man sich hierfür nicht auf unsere Stelle berufen. — Wir können die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Annahme dahin gestellt sein lassen. Es genügt uns das festzustellen, daß für die Angehörigen des neuen Bundes, für die Christen und das Christenthum ein etwaiges äußerliches Fortbestehen des alten Bundes jedenfalls nach der Lehre des Vf's keinerlei Bedeutung mehr hat. Für die Christen ist der ἀφανισμός des alten Bundes schon eingetreten; sie blicken auf diesen als auf etwas der Ver-

*) Vgl. Bleek, Lünem. und bes. Delitzsch; auch Reuß, II. S. 556 Anm. —

**) Auf dieser Annahme beruhen die oben angeführten Behauptungen Schwegler's und Baur's; auch Neander, II. S. 845 und Meßner, S. 315 f. billigen dieselbe. —

gangenheit Angehöriges zurück. Davon legt das zunächst folgende Wort εἶχεν (in 9, 1.) ein unzweideutiges Zeugniß ab*). Mit dem Tode Christi, durch welchen der neue Bund gestiftet worden, und welcher überhaupt der Wendepunkt der alten und der neuen Zeit ist, ist in den Augen Gottes und des Volkes Gottes die schon zur Zeit des Jeremias ausgesprochene Abrogation des alten Bundes wirklich erfolgt, und sein etwaiges weiteres Dasein ist nur noch ein bedeutungslos gewordenes Scheindasein**). —

Eine Andeutung der Abrogation des alten Bundes erkennen wir auch in der Stelle 9, 8 f. Wenn nämlich hier gesagt wird: nach der in der Einrichtung der Stiftshütte und der alttest. Gottesdienstordnung gegebenen Andeutung des heiligen Geistes sei der Weg zum himmlischen Allerheiligsten noch nicht offenbar, so lange noch die erste Hütte Bestand habe, d. h. (nach der in v. 9 gegebenen Erklärung) so lange die gegenwärtige, die alttest. Zeit noch daure, so ist damit offenbar angedeutet, daß jetzt da der Weg zum himmlischen Allerheiligsten geoffenbart ist (vgl. 10, 19 ff.), die Zeit des alten Bundes vorüber ist. Man beachte dabei, daß selbst diese Andeutung auf ein Zeugniß, welches der heilige Geist durch alttest. Institutionen gegeben hat, sich gründet. —

Bestimmter spricht sich der Vf. über die Abrogation des Gesetzes, namentlich der das Priesterthum und das Opferwesen betreffenden Satzungen aus. Aber auch hier

---

*) Vgl. Bleek, Lünem. und Delitzsch zu 9, 1. Man mache dagegen nicht das in der Schilderung des factisch noch bestehenden alttest. Gottesdienstes gebrauchte praesens geltend; denn gerade dieses in den folgenden vv. angewandte praesens setzt es außer allen Zweifel, daß der Vf., wenn er nicht ἔχει, sondern εἶχεν schreibt, auf den alten Bund als einen der Vergangenheit angehörigen zurückblickt. —

**) Vgl. Neander, II. S. 843 ff.; Meßner, S. 305 ff.

wendet er alle Vorsicht an um seinen Lesern keinen Stein des Anstoßes in den Weg zu legen. —

In der ersten Stelle, welche hier in Betracht zu ziehen ist, in 7, 11—19. zeigt er, daß wenn der Priester des neuen Bundes, wie es die Weissagung des alten Bundes angekündigt hatte, ein Priester nach der Weise Melchisedeks ist, das alttest. Gesetz unmöglich fortwährende unveränderte Geltung haben könne. Er macht aber zuerst nur darauf aufmerksam, daß wenn nach dem eigenen Zeugnisse des A. T's nicht das levitische Priesterthum, und nicht ein Priester nach der Weise Aarons, sondern ein Priester nach der Weise Melchisedeks die τελείωσις bringen solle, diese Umgestaltung des Priesterthums nothwendig auch eine Umgestaltung des Gesetzes zur Folge haben müsse (νόμου μετάθεσις γίνεται; vgl. v. 12). Hier ist also zunächst nicht von einer Abrogation, sondern nur, von einer Umgestaltung, einer μετάθεσις die Rede; und es konnte auch wirklich einem am Gesetze festhaltenden Juden-Christen zunächst kein anderes Zugeständniß nöthig erscheinen, als eben das, daß das Gesetz in seinen das Priesterthum betreffenden Bestimmungen eine Abänderung erlitten habe. — Ein weiteres Zugeständniß nöthigte auch der erste Grund, den der Vf. für die μετάθεσις des Gesetzes geltend macht, noch nicht ab. Denn die Thatsache, daß der neutest. Hohepriester einem Stamme angehört, in Bezug auf welchen das mosaische Gesetz nichts von Priestern sagt, schien zunächst keine weitere Abänderung des Gesetzes zu fordern, als eine Uebertragung der dem Hohepriester aus dem Stamm Levi geltenden Bestimmungen auf den Hohepriester aus dem Stamm Juda. Erst dadurch, daß der Vf. im Rückblick auf 7, 1—10. daran erinnert, was darin liege, daß der neutest. Hohepriester ein Priester nach der Weise Melchisedeks heißt, wird es klar, wie bedeutend jene μετάθεσις des Gesetzes sein muß. Es liegt nämlich darin, daß der neutest. Hohepriester überhaupt nicht nach der Norm einer fleischlichen Satzung, sondern nach der Kraft seines unauflöslichen Lebens in sein Amt gekommen

ist. Darum hat weder die alttest. Priestersatzung, noch eine abgeänderte, die aber noch den Character jener an sich trägt, im neuen Bunde Gültigkeit; die alttest. Weissagung hat es also schon angekündigt, daß die das Priesterthum betreffende fleischliche Satzung des alten Bundes im neuen Bunde nicht blos abgeändert, sondern überhaupt aufgehoben werde. Sie hat damit das alttest. Priestergesetz als ein blos vorläufiges, provisorisches (προαγούση ἐντολή) dargestellt, dessen vollständige Abrogation (ἀθέτησις) der neue Bund bringen werde. — Weiter gehen die klaren Aussagen des Vf's zunächst nicht; die Abrogation des ganzen Gesetzes spricht er nicht ausdrücklich aus; er deutet sie aber an. Denn wenn er nach dem Ausspruch: die alttest. Priestersatzung sei als eine provisorische wegen ihrer Schwäche und Nutzlosigkeit abrogirt worden, parenthetisch von dem ganzen Gesetze sagt, es habe nichts zur Vollendung gebracht, so hat er damit für jeden aufmerksamen Leser angedeutet, daß auch das ganze alttest. Gesetz als ein provisorisches wegen seiner Schwäche und Nutzlosigkeit im neuen Bunde abrogirt worden sei, daß also die als nothwendig erwiesene Umgestaltung des Gesetzes sich — genauer betrachtet — als eine völlige Aufhebung desselben ausweise. Es muß ja auch schon nach 7, 11 f. das Verhältniß der ganzen neutest. Oeconomie zu der alttest. dasselbe sein, wie das des neutest. Priesterinstituts zu dem alttest. Wie in Betreff des letzteren die alttest. Satzungen als äußerliche und fleischliche nicht blos abgeändert, sondern aufgehoben sind und einem Neuen, nämlich der Kraft des unauflöslichen Lebens Platz gemacht haben, so ist auch die ganze alttest. Oeconomie, nach welcher es ja auch nur eine äußerliche, fleischliche Heiligkeit und ein äußerliches Nahen zu Gott gab, nicht nur abgeändert, sondern völlig aufgehoben worden und ein Neues, nämlich die bessere Hoffnung, mittelst welcher wir wirklich zu Gott nahen, ist an ihre Stelle getreten. Diese Lehre ergiebt sich so unmittelbar aus 7, 18 f. vgl. mit 7, 11 f., daß der Vf. es nur theils aus

Schonung gegen seine Leser, theils um nicht zu weit von dem eigentlichen Gegenstand seiner Erörterung abzukommen, unterlassen haben kann, sie in bestimmterer und offenerer Weise auszusprechen*). — Auch in 7,28. ist es angedeutet, daß die durch das Gesetz in's Leben gerufenen Institutionen nach dem Willen Gottes kein bleibendes Dasein haben sollen, indem nämlich von dem Eidschwur, durch welchen Christus zum neutest. Hohepriesteramt berufen worden ist, ausdrücklich bemerkt ist, er sei, nach dem Gesetz (*τῆς μετὰ τὸν νόμον*), welches mit Schwachheit behaftete Menschen als Hohepriester aufstelle, ausgesprochen worden. —

Durch die angeführten Stellen aus Cap. 7 und durch das was der Vf. in Cap. 8,13. aus einer alttest. Stelle über die Abrogation des ganzen alten Bundes gefolgert hatte, war der Ausspruch, welchem wir 9,10. begegnen, genugsam vorbereitet. Hier sagt der Vf. ganz offen, daß alle gottesdienstlichen Satzungen des alten Bundes, d. h. alle Gesetze über die Amtsverrichtungen der Priester und Hohepriester, alle Opfergesetze, alle Gesetze über reine und unreine Speisen und Getränke und über die verschiedenen Waschungen, also Alles, was wir unter dem Namen Cärimonialgesetz zusammenfassen, nur Fleischessatzungen seien, die bis zur Zeit der Verbesserung auferlegt seien. Das Cärimonialgesetz — und wir haben gesehen, daß er das ganze Gesetz vorwiegend als solches betrachtet — hat also nach seiner Lehre nur temporäre Gültigkeit; mit dem Eintritt des *καιρὸς διορθώσεως*, d. h. sobald der wahre Hohepriester mit dem Blut seines besseren Opfers in das himmlische Allerheiligste eingegangen ist, hat es seine verpflichtende Kraft verloren; das Volk Gottes ist als Gottesvolk des neuen Bundes nicht mehr daran gebunden**). —

---

*) Was Ritschl, 2te Aufl. S. 163 f. über die Stelle 7,11–19. sagt, ist hiernach unrichtig. —

**) Aus dem part. praes. *ἐπικείμενα* darf man natürlich nicht folgern, daß der Vf. den Fleischessatzungen noch verbindliche Kraft für

Die Abrogation der Opfergesetze insbesondere weist der Vf. später noch aus dem A. T'e nach. Nachdem er nämlich in 10, 5 ff. gesagt hat, daß der Messias wegen der Unwirksamkeit der alttest. Thieropfer bei seinem Eintritte in die Welt die alttest. Worte Ps. 40, 7 ff. als Ankündigung des ihm von Gott übertragenen Lebensberufes ausgesprochen habe, zeigt er in 10, 8 f., daß nach dieser Weissagung die in der einmaligen Darbringung des Leibes Jesu Christi erfolgte Vollziehung des Gnadenwillens Gottes an die Stelle der alttest. Thieropfer trete. Indem nämlich der Messias zuerst sagt: „Schlachtopfer und Darbringungen und Brand- und Sühnopfer hast du nicht gewollt und hast kein Wohlgefallen daran gehabt," hat er hernach gesprochen: „Siehe ich komme deinen Willen zu thun;" er hebt also das Erste, die Darbringung der Thieropfer, auf, um das Zweite festzustellen (ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ) *).

Der Vf. will damit offenbar nicht blos das sagen, daß Christus selbst keine Thieropfer dargebracht, sondern dafür den ihm geltenden Willen Gottes vollzogen habe; der ausgesprochene Gedanke ist vielmehr: Christus hat, wie es jenes alttest. Wort schon angekündigt hat, das Institut der Thieropfer überhaupt aufgehoben um das einmalige Opfer seines Leibes an seine Stelle zu setzen; für die Christen ist das

---

sich und seine Leser zugestanden habe; denn daß die Christen die Zeit der Verbesserung nicht erst zu erwarten haben, ist unbestreitbar; vgl. z. B. 9, 14. mit 9, 9. und 10, 19 ff. mit 9, 8. — Unbegründet und mit den in diesem §. dargelegten Lehren des Vf's im Widerspruch stehend ist die Meinung Ritschl's (2te Aufl. S. 163): der Vf. sage in 9, 10. nur von den Opfern, daß sie bis zur Zeit der Verbesserung auferlegt seien. —

*) Die zuletzt angeführten Worte sind keine parenthetische Einschaltung, wie Lünem. meint; sie enthalten ja den Gedanken, auf welchen es dem Vf. in dem ganzen Abschnitt 10, 1—18. besonders ankommt, und um dessenwillen er die beiden einander gegenüberstehenden Aussagen des Psalmwortes noch einmal angeführt hat. Ueber den Anschluß des v. 10 an v. 9 vgl. Delitzsch. —

ganze alttest. Opferwesen abgethan, damit sie an das einmalige, wirklich heiligende Opfer Christi sich halten. — Dabei hat der Vf. noch besonders darauf hingewiesen, daß die Opfer, welche nach dem Zeugniß des A. T's durch Christum abgeschafft worden sind, dieselben Opfer sind, welche nach der Vorschrift des alttest. Gesetzes dargebracht werden; die Autorität des Gesetzes konnte ihnen das Recht des Fortbestandes nicht sichern, welches ihnen durch ein nach dem Gesetz (vgl. 7,28.) gesprochenes Gotteswort entzogen wurde; die Christen können sich daher trotz der Forderung des Gesetzes nicht mehr zur Darbringung derselben verbunden erachten; und wenn in dem noch fortbestehenden Tempelcultus diese von dem Messias schon abgeschafften Opfer immer noch dargebracht werden, so ist das trotz der Vorschriften des Gesetzes doch nicht Gottes Willen; Gott hat kein Wohlgefallen daran. — Auch diese Zwischenbemerkung enthält hiernach vermöge des Zusammenhanges, in welchem sie steht, eine Andeutung davon, daß das Gesetz seine Geltung verloren hat. —

Als ein Zeugniß des heiligen Geistes dafür, daß das Volk Gottes in der Zeit des neuen Bundes keine Sündopfer mehr darbringen werde, daß also mit dem einmaligen, ewig wirkungskräftigen Versöhnungsopfer Christi auch die alttest. Sühnopfer als aufgehoben anzusehen seien, führt der Vf. schließlich auch die schon früher benützte Weissagung aus Jer. 31 an. In derselben ist dem neutest. Bundesvolke verheißen, daß es das Gesetz Gottes in seinem Herzen tragen und völliger Sündenvergebung sich erfreuen werde; das in die Herzen geschriebene Gesetz bewahrt die Bundesglieder vor dem Brechen des neuen Bundes; sie sind nicht in Gefahr (wenn sie nicht ἑκουσίως sündigen) aus dem Bunde der Gnade herauszutreten und dadurch den Besitz der Sündenvergebung zu verlieren, so daß ihnen für solche Fälle noch Sündopfer nöthig sein könnten*); der bleibende Besitz der

*) Hiermit dürfte der Grund, aus welchem der Vf. auch schon die Worte διδούς ..... ἐπιγράψω αὐτούς aus dem Citate angeführt hat, richtiger angegeben sein, als dies Delitzsch gethan hat. —

Sündenvergebung aber muß der Darbringung von Sündopfern natürlicherweise ein Ende machen (10,15—18. vgl. 10,2.). —

Wenn man diese so bestimmten und klaren Aussprüche über die Aufhebung des alttest. Priester- und Opferinstituts einmal aufmerksam gelesen hat, so kann man es kaum begreifen, wie ein Theologe zu der Behauptung kommen kann, der Vf. spreche von dem levitischen Cultus durchgehends als von einem integrirenden Element des gegenwärtig bestehenden Christenthums. Wir haben gesehen, daß er vielmehr den alten Bund überhaupt als aufgehoben, das alttest. Priesterthum und die alttest. Opfer als abgeschafft und das ganze Cärimonialgesetz, welches ihm als Hauptbestandtheil des Gesetzes gilt, als abrogirt ansieht. Für das Gottesvolk des neuen Bundes ist alles dies nicht mehr vorhanden. Die Schattenbilder haben für sie alle Bedeutung verloren, seit sie im wirklichen Besitze der Dinge sind, welche in jenen in unvollkommener Weise vorgebildet waren. An die Stelle des alten Bundes ist der neue getreten; an die Stelle der der Erde angehörigen, sterblichen, und selbst sündhaften Priester und Hohepriester ist der himmlische Hohepriester, der für immer vollendete und ewig lebende Sohn Gottes getreten; wer nach Vergebung seiner Sünden sich sehnt, sucht sie nicht mehr in den unwirksamen Thieropfern, sondern in dem einmaligen und ewig wirkungskräftigen Opfer des neutest. Hohepriesters, der als der Vertreter des Volkes Gottes in das himmlische Allerheiligste eingegangen ist; und statt die äußerlichen Satzungen zu beobachten, um äußerlich der abbildlichen Gotteswohnung nahen zu dürfen, naht das Gottesvolk des neuen Bundes mit wahrhaftigem Herzen, getragen von Glaubensfülle und beseelt von zuversichtlicher Hoffnung zu dem Gotte der Gnade und des Friedens. —

Weil der neue Bund an die Stelle des bisher bestehenden Bundes getreten ist, welchen Gott durch Mosen mit den Israeliten geschlossen hat, heißt er διαθήκη καινή (8,8. 13.); weil er erst vor Kurzem durch Christum geschlossen ist, und

nie wie der erste ein παλαιούμενον καὶ γηράσκον wird, sondern in unverwelklicher Frische mit der Zeit von seiner ursprünglichen Kraft nichts verliert, heißt er διαθήκη νέα (12,24.); und weil für ihn nie ein ἀφανισμός kommt, wie ein solcher für den vergänglichen alten Bund gekommen ist, heißt er διαθήκη αἰώνιος (13, 20.). —

Schließlich sei noch bemerkt, daß die Lehre von der Aufhebung des alten Bundes und des alttest. Gesetzes natürlich dem Glauben, daß jedem Gottesworte, als einer energischen Lebensäußerung Gottes, eine fortgehende Wirkungskräftigkeit innewohnt (vgl. §. 6) nicht widerspricht. Denn diese Wirkungskräftigkeit dauert natürlich nur so lange, bis der in dem Gottesworte ausgesprochene Gotteswille sich vollständig verwirklicht hat; und der Vf. hat nachgewiesen, daß nach dem eigenen Zeugniß des A.T's der Gotteswille, welcher in dem auf der Erde gesprochenen, dem alten Bunde geltenden Worte Gottes kund gemacht ist, nur für die Zeit vor der Stiftung des neuen Bundes gelten soll; sobald diese eingetreten ist, hat also jenes Gotteswort aufgehört eine Offenbarung eines noch geltenden Gotteswillens zu sein; und es ist nun natürlich auch keine Lebensäußerung Gottes mehr und kann nicht mehr als solche wirksam sein *). Wir sehen nun aber auch erst recht ein, welche Bedeutung nicht nur für die Leser unseres Briefes, sondern auch für den Vf. der Nachweis hat, daß das alttest. Gotteswort selbst die bevorstehende Aufhebung des alten Bundes und seiner äußerlichen Satzungen ausspricht. Dies alttest. Zeugniß ist die Hauptgrundlage seiner völligen Gewißheit der nunmehrigen Ungültigkeit der Fleischessatzungen die doch auch Worte Gottes, wenn auch nur auf der Erde gesprochene, waren. —

---

*) Um Mißverständnisse zu verhüten bitten wir darauf zu achten, in welchem Umfang obige Sätze auf das alttest. Gotteswort Anwendung finden; vgl. §. 9. —

§. 15.

Die Nothwendigkeit aus dem alttest. Gottesreiche herauszutreten.

Zu vgl.: Bähr: Exegetische Bemerkungen, III. zu Hebr. 13, 11—13. in den Studien und Kritiken 1849. H. 4. S. 936 ff.

Es ist, wie wir eben gesehen haben, der im alttest. Gottesworte selbst klar und bestimmt ausgesprochene Gotteswille, der den Vf. bestimmt, den alten Bund, sein Priester- und Opferinstitut und seine Fleischessatzungen als abgethan anzusehen, und sich allein an Christum und den von ihm gestifteten neuen Bund zu halten. Hierin liegt die Erklärung für einige sonst auffallende Ausdrücke, welche der Vf. anwendet um die Sünde der Lossagung von der christlichen Gemeinde und des vollständigen Rückfalls in das Judenthum zu bezeichnen. Er nennt nämlich einen solchen Abfall von Christo nicht etwa blos überhaupt „Unglauben", sondern auch geradezu einen Abfall von dem lebendigen Gott (3, 12.); dieselbe Betrachtungsweise tritt auch darin an den Tag, daß er ein in das Judenthum zurückgefallenes und Andere zu gleichem Abfalle verführendes Glied der christlichen Gemeinde zuerst eine aufschießende Wurzel der Bitterkeit, die Noth und Beschwerde macht (ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῇ) und dann einen Hurer (πόρνος) nennt (12, 15. 16.). Denn jene Benennung ist aus Deut. 29, 18. entnommen (nach der LXX), und bezeichnet dort einen von Jehova zu den Göttern der Heiden abgefallenen Verführer, und diese ist die bekannte, im A. T'e häufig gebrauchte bildliche Bezeichnung der zum Götzendienste Abgefallenen *). Diese Gleichstellung

---

*) So verstehen den Ausdruck Tholuck und Ebrard, wogegen Bleek, De Wette, Lünem. und Delitzsch die unbildliche Auffassung desselben vorziehen, ohne eigentlich einen rechten Grund dafür geltend machen zu können. Denn der Zusammenhang spricht, wie Bleek richtig gesehen hat, für die bildliche Auffassung, da unmittelbar zuvor und gleich hernach vom Abfall die Rede ist. Die Meinung Lünem's, die Verse 15 und 16 seien nur weitere Ausführung

des Abfalls vom Christenthume zum Judenthume mit dem Abfall von der Verehrung Jehova's zum Götzendienste und die für jenen gebrauchte Bezeichnung „Abfall von dem lebendigen Gott" könnte man als ein Zeugniß eines sehr schroffen Gegensatzes gegen das A. T. ansehen; und ein solcher Gegensatz wäre um so auffallender, da er in einem Briefe sich fände, der den innigen Zusammenhang des alten und des neuen Bundes entschieden anerkennt, und sich überall auf die Autorität des A. T's beruft*). Allein jene Bezeichnungen gelten dem Rückfall nicht in das vorchristliche, sondern in das widerchristliche Judenthum; und man hat sie nur als

---

der Ermahnung διώκετε τὸν ἁγιασμόν ist nämlich sicherlich unrichtig, da der Vf. in v. 18 ff. nicht eine Ermahnung zur Heiligung, sondern eine Warnung vor Rückfall vom Christenthume zum Judenthume begründet. Denn die Beziehung darauf, daß das israelitische Volk, ehe es dem Berge Sinai nahte, sich heiligen mußte, welche nach Lünem. der Gedankenverknüpfung zwischen v. 14—17 und v. 18 ff. zu Grunde liegen soll, ist durch Nichts indicirt. — Der Participialsatz ἐπισκοποῦντες ist keine Erläuterung der vorhergehenden Ermahnung, sondern giebt an, auf Grund welchen Thuns das Jagen nach Frieden und nach der Heiligung stattfinden soll; es soll nämlich darauf gegründet sein, daß Jeder sich selbst und Einer den Andern vor Abfall zu bewahren sucht. Nur vom Abfall können auch die Ausdrücke in v. 15 verstanden werden; und so empfiehlt also der Zusammenhang die bildliche Auffassung des Wortes πόρνος. — Man könnte gegen dieselbe allenfalls geltend machen, daß der Ausdruck πόρνος unpassend sei, sofern in dem Ehebunde Gottes mit seinem Volke Gott natürlich immer als der Mann gedacht ist, daher die Propheten das israelitische Volk als ein ehebrecherisches Weib schildern. Allein man darf eben unsern Ausdruck nicht aus der Vorstellung eines Ehebündnisses Gottes mit seinem Volke erklären, wie denn auch die im Pentateuch vorkommende Bezeichnung des Götzendienstes durch das Wort זָנָה nicht aus dieser Vorstellung, sondern aus der mit den alten Naturculten verbundenen Unzucht zu erklären ist; vgl. hierüber Delitzsch, das Hohelied, 1851, S. 200 f. —

*) Röth, S. 240 f. benützt wirklich die Stelle 3, 12. als einen Beweis für seine ganz verfehlte Ansicht, daß unser Brief an die heidenchristliche Gemeinde in Ephesus geschrieben sei. —

ein Zeugniß der entschiedenen Gewißheit des Vf's zu betrachten, daß der alte Bund nach dem Willen Gottes keinen anderen und weiteren Zweck hatte, als den neuen Bund vorzubereiten. Nach seiner festen Ueberzeugung will Gott durchaus nicht, daß jetzt noch Jemand auf dem alttest. Standpunkte bleibe; die Christo feindseligen Juden, die am alten Bunde festhalten und von dem neuen nichts wissen wollen, betrachten jenen nicht so, wie er nach seinen eigenen Erklärungen betrachtet sein will; indem sie die letzte und höchste Offenbarung Gottes in dem Sohne verwerfen, verwerfen sie auch alle früheren Offenbarungen Gottes, obschon sie an dieselben zu glauben vorgeben; sonst müßten sie sich durch diese auf jene hinweisen lassen; indem sie wider den ankämpfen, in welchem die Verheißungen Gottes erfüllt sind, beweisen sie ihren Unglauben an die Verheißungen Gottes; alle höheren Elemente der alttest. Offenbarung sind für sie nicht mehr vorhanden; es bleibt ihnen nichts mehr als eine todte Aeußerlichkeit, und sie selbst gehören in ihrem eigenwilligen Widerstreben gegen den Willen Gottes zu den ὑπενάντιοι, welche das Feuer des Strafgerichtes Gottes verzehren wird. Zu dem Judenthume, welches gegen das von dem Herrn selbst verkündete Heil verhärtet und verstockt, und gegen Christum feindselig gesinnt ist, weiß sich der Vf. allerdings im schroffsten Gegensatze stehend, und die in ein solches widerchristliches Judenthum zurückfallenden Christen kann er nicht anders ansehen, denn als von dem lebendigen Gott Abgefallene. —

Auf Grund einer solchen, durch die auf's Höchste gestiegene Feindschaft der Juden gegen die christliche Gemeinde hervorgerufenen Betrachtungsweise des damaligen Judenthums mußte dem Vf. jede weitere Gemeinschaft der Christen mit ihren ungläubig gebliebenen Volksgenossen bedenklich erscheinen; er konnte ihre noch fortdauernde Theilnahme an dem jüdischen Tempelcult, auch wenn sie nichts weiter gewesen wäre als eine äußerliche Beibehaltung

der volksthümlichen Sitten und Gebräuche, nicht mehr für zulässig halten. Er mußte die Ueberzeugung haben, daß die Zeit gekommen sei, in welcher das neutest. Gottesvolk sich von der Gemeinschaft der christusfeindlichen Juden völlig lossagen müsse. Darum zeigt er seinen nun auf solche Aussprüche genugsam vorbereiteten Lesern am Schlusse des Briefes, wie unvereinbar das Festhalten an den alttest. Fleischessatzungen mit der Theilnahme an dem neutest. Heile sei, und fordert sie geradezu auf aus dem alttest. Gottesreiche herauszutreten. —

Sehen wir die betreffende Stelle 13, 9 ff. näher an! Der Vf. warnt seine Leser, sie sollten sich von buntscheckigen und fremdartigen Lehren nicht fortreißen lassen; er hat dabei noch nicht alttest. Satzungen, sondern an die alttest. Gesetze über die reinen und unreinen Speisen anknüpfende, aber weit über dieselben hinausgehende jüdische Speisesatzungen im Auge*). Die Warnung ist begründet durch den allgemeineren Satz: „denn es ist schön, d. i. löblich und heilsam, daß durch Gnade das Herz befestigt werde, nicht durch Speisen," da nicht das Bewußtsein bestimmte als rein oder besonders heilig geltende Speisen genossen zu haben, sondern nur die Gnade Gottes in Jesu Christo dem Herzen die rechte Ruhe, Sicherheit und Festigkeit geben kann**). Die

*) Vgl. Tholuck (2te Aufl.), De Wette, Ebrard und besonders Delitzsch. — Die Ansicht Bleek's und Lünem's, daß man an die Satzungen des mosaischen Gesetzes zu denken habe, ist sicher unrichtig. — Man hat jedoch keinen Grund gerade an jüdisch-essenische ascetische Speisewählerei zu denken (gegen Schwegler, II. S. 276 und 281), da z. B. auch die Pharisäer die biblischen Speisesatzungen mit neuen vermehrten. Vgl. Paret, über den Pharisäismus des Josephus in den Studien und Kritiken, 1856. H. 4. S. 827 ff. —

**) Bei βρώμασιν hat man nicht mit Bleek, De Wette, Bähr und Lünem. an Opfermahlzeiten zu denken. Es ist damit vielmehr das Gebiet, auf welches sich die zuvor bezeichneten Lehren beziehen, in ganz allgemeiner Weise bezeichnet, so daß dieser be-

Richtigkeit dieses allgemeinen Satzes erweist der Vf. durch die Bemerkung: die welche mit Speisen umgegangen seien, hätten davon keinen Nutzen gehabt. Gemeint sind die Glieder des alttest. Bundesvolkes; daß diese bei allem gewissenhaften Beobachten der Speisesatzungen des Gesetzes, bei allem Streben an dem Bewußtsein nur reine und auch geheiligte Speisen genossen zu haben, einen festen Halt für die ruhige und heilsgewisse Zuversicht ihres Herzens zu gewinnen, doch keinen Nutzen davon gehabt haben, — und das hatte ja der Vf. bisher genugsam gezeigt — diese Erfahrungsthatsache ist ein Beweis für den allgemeinen Satz, daß überhaupt nicht durch Speisen, sondern durch Gnade das Herz befestigt wird. —

Die Geltendmachung dieser die alttest. Gesetzesbestimmungen über Speisen betreffenden Erfahrungsthatsache führt nun den Vf. von selbst darauf noch weiter zu gehen und zu zeigen, wie unvereinbar das Festhalten an denselben mit dem neutest. Heilsgenusse sei. Der Zusammenhang zwischen v. 9 und v. 10 ff. ist nämlich folgender: In v. 9 war gesagt, daß das Befestigtwerden des Herzens durch die Gnade geschehe, nicht aber durch Speisen, wie die alttest. Erfahrung gezeigt habe; v. 10 zeigt nun, daß es jetzt in der Zeit, da das jener Gnade theilhaftig machende neutest. Versöhnungsopfer schon dargebracht worden ist, nicht nur unnütz ist, mit Speisen umzugehen, sondern daß dadurch auch das χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν unmöglich gemacht würde, da man dadurch an dem Genuß des neutest. Versöhnungsopfers gehindert würde. Den Vorgang, in welchem das χάριτι βεβαιοῦσθαι

---

gründende Satz nicht nur auf jene Speisesatzungen, sondern auch auf die alttest. Speisegesetze und auf die Bestimmungen über die Opfermahlzeiten seine Anwendung findet. Dies hat neuerdings Delitzsch so einleuchtend gezeigt, daß wir uns einer weiteren Begründung unserer Ansicht überhoben erachten können; vgl. auch Tholuck und Ebrard. —

την καρδιαν sich verwirklicht, stellt der Verfasser in diesem Nachweis auch unter dem Bilde des Essens einer Speise dar, um es um so schärfer hervortreten zu lassen, wie unvereinbar das alttest. περιπατεῖν ἐν βρώμασιν mit dem Essen der höheren neutest. Gnadenspeise ist. Dieses Essen ist nämlich — alttestamentlich gesprochen — das Essen von einem Versöhnungsopfer, dessen Blut in das Allerheiligste gebracht worden ist. Sollen nun die Gesetzesbestimmungen über Essen und Nichtessen noch gelten — wie die ἐν βρώμασιν περιπατοῦντες annehmen — so muß auch die Bestimmung noch gelten, daß ein Essen von einem solchen Versöhnungsopfer gar nicht zulässig ist. Die Gültigkeit der alttest. Gesetzesbestimmungen über die βρώματα würde also, wenn man auch im neuen Bunde mit ihr Ernst machen, sie auch auf das was dem neuen Bunde angehört anwenden wollte, vom neutest. Heilsgenusse ausschließen. Dies zeigt eben, wie ungereimt es ist die Gültigkeit jener Gesetzesbestimmungen noch festhalten zu wollen; es zeigt, daß der Most nicht in die alten Schläuche gefaßt werden kann. Die Gebiete der Speisesatzungen und der Gnade, die der alt- und der neutest. Oeconomie liegen so weit auseinander und haben so wenig mit einander gemein, daß, was auf dem einen Gebiete gültig ist, nicht auf dem andern gelten kann, und daß man nicht beiden Gebieten zugleich angehören kann; wer noch an die alttest. Oeconomie sich hält, hat keinen Theil an dem neutest. Versöhnungsopfer und an der Gnade, und wer hieran Theil haben will, muß sich von den alttest. Ordnungen lossagen und aus dem alttest. Gottesreiche heraustreten. —

Durch Gnade wird das Herz befestigt, nicht durch Speisen, wovon die keinen Nutzen gehabt haben, welche damit umgegangen sind. Ja wir Christen haben einen Opferaltar, von welchem essend unser Herz durch Gnade befestigt wird, von welchem zu essen dagegen keine Macht haben die dem Zelte dienen, d. i. die Priester, die sonst unter Allen, die mit Speisen umgehen, am meisten Macht haben heilige Speisen

zu essen *). Dieser Opferaltar ist das Kreuz auf Golgatha **), und die Christen essen von demselben, indem das auf ihm dargebrachte Versöhnungsopfer die Speise ihrer Seele ist; sie essen als ihre geistliche Speise den für sie geopferten Leib Christi, und sind damit — um im Bilde zu bleiben — Tischgenossen Gottes geworden, denen Gott zu genießen gibt, was ihm eigen und geheiligt ist. — Es ist nicht richtig, wenn man sagt: das Essen bedeute: „zum Genuß der aus Christi Opfertod für den Gläubigen resultirenden geistigen Güter gelangen" ***). So wenig „Christi theilhaftig werden" (3, 14.) nichts weiter sagt als „der durch Christum erworbenen Güter theilhaftig werden," ebenso wenig erschöpft obige Erklärung den Inhalt des Ausdrucks „von dem neutest. Opferaltar essen." Wie mit jenem Ausdruck die innigste Gemeinschaft mit dem persönlichen Christus selbst, deren Folge erst der Besitz und Genuß der von ihm erworbenen Güter ist, bezeichnet wird, so ist „das Essen von dem neutest. Opferaltar" eine bildliche Bezeichnung für die innigste Gemeinschaft mit dem gekreuzigten Christus, mit dem Christus, der kraft des ewigen Geistes sich selbst Gott dargebracht hat als ein untadeliges Opfer zur Sühnung unserer Sünden; und wie jenes Essen ein Essen von dem Opferaltare Gottes ist, so ist diese innige Gemeinschaft mit dem gekreuzigten Christus auch eine innige Gemeinschaft mit Gott selbst. Wer

*) Daß unter den οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες die alttest. Priester zu verstehen sind, erklären ausdrücklich Bleek, De Wette und Delitzsch. — Lünem. denkt an die Juden überhaupt, was sich aber durch die Hinweisung auf 9, 9. und 10, 2. nicht rechtfertigen läßt. — Die Ansicht Hofmanns, II. S. 322 ff., welcher darunter dieselben verstehen will, welche auch Subject in ἔχομεν sind, also die Christen, und die auf diese Ansicht gegründete Auffassung des Zusammenhangs der vv. 10—14 halten wir einer besonderen Widerlegung nicht für bedürftig; man vergleiche, was Delitzsch dagegen bemerkt hat. —

**) So deuten das θυσιαστήριον mit Recht Bleek, De Wette, Lünem., Delitzsch.

***) Gegen Bleek und Lünem. —

von dem neutest. Opferaltare ißt, hat den gekreuzigten Christus, ist in der Nähe Gottes und genießt, was Gott ihm durch und in dem gekreuzigten Christus darreicht, genießt also Gnade, Frieden und ewiges Leben *). Von solchem Essen von dem neutest. Opferaltar sind auch die Glieder des alttest. Bundesvolkes, welche vor Andern Zutritt zu der vorbildlichen Gotteswohnung haben und vor Andern zum Genuß der Gott geheiligten Speisen berufen sind, die Priester — nach den alttest. Gesetzesbestimmungen über Essen und Nichtessen — ausgeschlossen. —

Dies beweist der Vf. in den vv. 11 und 12. Daß die Selbstdarbringung Christi ein die Sünden des Volkes Gottes sühnendes Versöhnungsopfer sei, konnte er als zugestanden vor-

---

*) Ob der Vf. bei diesem Essen von dem neutest. Opferaltar auch an das heilige Abendmahl mitgedacht hat, lassen wir dahingestellt. Jedenfalls ist das θυσιαστήριον nicht der Abendmahlstisch; und ebenso gewiß ist, daß der Gedanke an das h. Abendmahl höchstens als ein im Hintergrunde liegendes Moment des Essens von dem neutest. Versöhnungsopfer betrachtet werden darf. — Daß der Vf. denselben ganz besonders im Sinne gehabt habe, wie Ebrard und Delitzsch meinen, ist schon darum nicht annehmbar, weil sich sonst an die neutest. Opferspeise gar leicht der Gedanke angeknüpft haben würde, daß es doch ein sinnlich genossenes, heiliges βρῶμα sei, was im neuen Bunde die Befestigung des Herzens wirke. — Interessant ist die Art, wie der katholische Theologe Lutterbeck die Frage beantwortet, warum in unserem Briefe nicht von dem eucharistischen Opfer der Christen die Rede sei, da dies doch ein auch äußerlich genügender Ersatz für das jüdische Opfer gewesen wäre. Er erklärt nämlich unsere Stelle ganz, wie Bleek; behauptet aber hernach, der Vf. habe die Lehre vom eucharistischen Opfer wohl gekannt und „ohne Zweifel durchaus gebilligt“, da er ja mit Paulus, der dieselbe in 1 Cor. 10,20 f. vortrage, und mit den corinthischen Verhältnissen bekannt gewesen sei; er habe sie aber wegen der „minder weit gediehenen religiösen Entwicklung“ der noch am Tempelcultus hängenden Juden-Christen absichtlich verschwiegen. — Doch kann er nicht umhin zuletzt noch wenigstens „eine bildliche Hindeutung“ auf diese Lehre in unserer Stelle anzunehmen (vgl. Lutterbeck, II. S. 106 ff.). —

aussetzen. Hält man nun an den alttest. Gesetzesbestimmungen fest, so ist ein Essen von diesem neutest. Versöhnungsopfer durchaus unzulässig und unmöglich. Denn es hat nach denselben bei den Versöhnungsopfern ein Essen gar nicht stattzufinden; vielmehr werden nach alttest. Ordnung die Leiber der Thiere, deren Blut zur Sündensühnung vom Hohepriester in das Allerheiligste gebracht wird, außerhalb des Lagers verbrannt. Die Priester und Hohepriester, die selbst mit durch das in den Tod gegebene Leben dieser Opferthiere gesühnt worden sind, können das „hochheilige" Fleisch derselben nicht essen; noch viel weniger kann dies das übrige Volk. Das ganze alttest. Bundesvolk hat, nachdem die Sühnung durch das in das Allerheiligste gebrachte Blut vollzogen ist, mit diesen Opferthieren nichts mehr zu thun; sie sind für dasselbe nicht mehr vorhanden; darum werden ihre Leiber außerhalb des Lagers, d. i. außerhalb der Gemeinschaft des alttest. Bundesvolkes (NB. an einem reinen Orte) verbrannt. — Wendet man diese Bestimmungen auf das neutest. Versöhnungsopfer an, so können die alttest. Priester von demselben nicht essen; für sie und überhaupt für alle die zum alttest. Bundesvolke gehören, ist das neutest. Versöhnungsopfer, nachdem einmal sein Blut in das himmlische Allerheiligste gebracht worden ist, nicht mehr vorhanden. Eine Gemeinschaft mit dem gekreuzigten Christus ist innerhalb des alten Bundes nicht möglich. Das ist typisch schon in jener Gesetzesbestimmung angedeutet. — Und darum hat auch Jesus um durch sein eigen Blut das Volk zu heiligen außerhalb des Thores, außerhalb der die Gemeinschaft des alttest. Bundesvolkes repräsentirenden Stadt Jerusalem gelitten. Denn wie die Idee, daß das alttest. Bundesvolk als solches keine Gemeinschaft mit dem gekreuzigten Christus habe, in dem Ritus des Versöhnungsopfers ihren vorbildlichen Ausdruck gefunden hatte, so sollte dieselbe auch bei der Darbringung des wahren Versöhnungsopfers ihren anschaulichen, in die Augen fallenden Ausdruck finden. Daß die Leiber der Versöhnungsopferthiere außerhalb des Lagers verbrannt wurden,

war der **vorbildliche**, daß Christus außerhalb der Thore Jerusalems litt, der so zu sagen nicht mehr bildliche, sondern **eigentliche** Ausdruck jener Idee*). —

---

*) Mit Unrecht sehen **Bähr** und **Lünem.** v. 11 nur als einen vorbereitenden Hülfsgedanken an, während erst v. 12 den eigentlichen Beweis für v. 10 enthalte. Schon die Partikelverbindung zeugt gegen diese Ansicht; nach dieser enthält v. 11 die Begründung für v. 10, während v. 12 an eine Thatsache erinnert, welche ebenfalls ihren Grund in dem v. 11 Gesagten hat (διό), und darum dem Inhalt des v. 10 entspricht (καί). Daraus daß die Leiber der Versöhnungsopferthiere außerhalb des Lagers verbrannt werden mußten, folgt 1) daß die alttest. Priester von dem neutest. Versöhnungsopfer zu essen nicht Macht haben und 2) — weil jener Ritus vorbildliche Bedeutung hatte — daß Jesus außerhalb des Thores leiden mußte; und diese letztere Thatsache stellt sich als eine jenem Verhältniß der alttest. Priester zu dem neutest. Versöhnungsopfer durchaus entsprechende dar. — Man wird leicht einsehen, daß dies durch die Partikelverbindung bezeichnete Verhältniß der vv. zu einander auch das ihrem Inhalte allein entsprechende ist; denn die Thatsache, daß Jesus außerhalb der Thore Jerusalems sein Leiden erduldete, ist wirklich kein **Grund** für die v. 10 ausgesprochene Behauptung; nur eine Andeutung davon, daß die alttest. Priester keinen Theil am Versöhnungsopfer Christi haben, kann man in derselben finden, wie man auch sonst, wenn ein und dieselbe Ursache zwei von einander unterschiedene, aber einander entsprechende Folgen gehabt hat, durch die eine an die andere erinnert wird. V. 11 dagegen enthält, wie oben gezeigt ist, einen wirklichen Grund für v. 10. — **Bähr** will freilich nicht anerkennen, daß die Thatsache, daß Christus außerhalb der Thore Jerusalems litt, vom Vf. als eine Folge davon betrachtet wird, daß die Leiber der Versöhnungsopferthiere außerhalb des Lagers verbrannt werden mußten. Aber der Anerkennung dieses in der vorbildlichen Bedeutung jenes Ritus begründeten Causalverhältnisses kann man sich unmöglich entziehen; das διό erzwingt dieselbe, und verbietet die unmittelbare Verbindung von v. 12 mit v. 10 durchaus, da die v. 12 erwähnte Thatsache sich schlechterdings nicht als eine Folge der in v. 10 enthaltenen Aussage betrachten läßt, weßhalb auch **Bähr** einmal dem „darum" ein „deßhalb weil" substituirt, womit dann freilich das in der Verknüpfung durch διό bezeichnete Verhältniß der Aussagen zu einander geradezu umgekehrt würde. — Daß der Vf. das **Verbrennen** der Leiber der Versöhnungsopferthiere nicht als Typus der

Wer von dem neutest. Versöhnungsopfer essen will, der muß sich hiernach entschließen, sich nicht nur von den alttest. Gesetzesbestimmungen über Essen und Nichtessen los zu sagen, sondern auch überhaupt aus der ganzen alttest. Ordnung und aus der Gemeinschaft des alttest. Bundesvolkes herauszutreten. Darum richtet der Vf. nun die klare und bestimmte Aufforderung an seine Leser: „So lasset uns denn hinausgehen zu ihm außerhalb des Lagers, seine Schmach tragend." Er fordert sie also ganz entschieden auf die Gemeinschaft des alttest. Bundesvolkes zu verlassen, da sie innerhalb derselben nach den in ihr geltenden Ordnungen keinen Theil am Genuß des neutest. Versöhnungsopfers, keine Gemeinschaft mit dem gekreuzigten Christus und durch ihn mit Gott haben könnten. Christus ist nicht mehr in dem alttest. Gottesreiche; also bleibt nur die Wahl: entweder dem alttest. Gottesreiche ferner angehören und an seinen Speisesatzungen und seinen Gottesdienstordnungen, namentlich seiner Versöhnungsanstalt festhalten ohne Christum, oder Christum haben, dann aber auch der Gemein-

---

durch Christum vollzogenen Sühnhandlung betrachten muß — was nach Bähr der Fall sein müßte, wenn unsere Auslegung richtig wäre — zeigt unsere oben im Text gegebene Erklärung, nach welcher überhaupt nicht das Verbrennen, sondern nur das Verbrennen außerhalb des Lagers eine typisch-prophetische Bedeutung hat, und zwar eine Bedeutung, welche mit der eigentlichen Sühne gar nichts zu thun hat. — Wir müssen noch bemerken, daß der von fast allen Auslegern in die Erklärung des v. 12 eingemischte Gedanke, daß die Juden Christum als einen Verbrecher aus ihrer Volksgemeinschaft hinausgestoßen und sich so selbst ihres Antheils an seinem Versöhnungsopfer verlustig gemacht haben, dem Vf. wohl in v. 13 vorschwebt, aber bei der Erklärung des v. 12 noch ganz fern zu halten ist. Denn hier ist die Thatsache, daß Christus außerhalb der Thore Jerusalems litt, durchaus nur als eine Veranstaltung Gottes betrachtet, durch welche die in dem Vorbild gegebene Weissagung erfüllt wurde; von der menschlichen, wider Wissen und Willen erfolgenden Mitwirkung zur Erfüllung dieser Weissagung sieht der Vf. dabei noch ganz ab. —

schaft des alttest. Bundesvolkes entschieden den Rücken zuwenden. Indem der Vf. seinen Lesern diese Alternative stellt, vergißt er nicht zu bemerken: er wisse wohl, daß wer zu Christo hinausgehe von dem Christus-feindlichen alttest. Bundesvolke Schmach zu tragen habe; aber er nennt sie Christi Schmach, und hält damit seinen Lesern vor, daß dieselbe sie nur treffe, weil sie Christi theilhaftig geworden seien, und von dem neutest. Versöhnungsopfer essen dürften. Wer es zu schätzen weiß, welches große Vorrecht und welches Heil ihm damit geschenkt ist, daß er mit dem Gekreuzigten Gemeinschaft hat und die Güter genießt, die Gott uns in dem Gekreuzigten darreicht, der weigert sich auch nicht von der Christum treffenden Schmach das ihm beschiedene Theil willig zu tragen. —.

Die ganze in v. 13 enthaltene Aufforderung begründet der Vf. zuletzt noch, indem er seinen Lesern zuruft: wir Christen haben ja hier auf Erden keine bleibende Stadt; wir haben sie hier überhaupt nicht, und namentlich nicht an dem irdischen Jerusalem, d. h. an dem der Erde angehörigen alttest. Gottesreiche *), sondern wir suchen die zukünftige, die himmlische Stadt; unsere Heimath ist das neutest. himmlische Gottesreich der Vollendung und unser Erdenleben ist eine Pilgrimschaft, die uns diesem himmlischen Vaterlande zuführt (vgl. 11, 13 ff.). —

In der eben erörterten Stelle 13, 9 ff. hat der Vf. das aus seinen Erörterungen über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes sich ergebende practische Resultat seinen Lesern vor Augen gestellt. Es besteht darin, daß sie ihr ganzes bisheriges Verhältniß zu der Gemeinschaft der im Unglauben beharrenden Juden auflösen, sich von der Christus-feindlichen Synagoge völlig lossagen, die Beobachtung der alttest. Speisesatzungen aufgeben und auf die Theilnahme am

---

*) Nicht bei dem Worte ὧδε, wohl aber bei der μένουσα πόλις hat man nämlich vorzugsweise an das irdische Jerusalem, d. i. an das alttest. Gottesreich zu denken. Vgl. Köstlin, Abhandl. 1854. S. 420 f. —

Tempelcultus verzichten müßten. — Es hat uns diese Stelle davon überzeugt, daß die Bemerkung *Neander's* (II. S. 846): „der Vf. polemisire nicht gegen die Beibehaltung der äußerlichen Formen des jüdischen Cultus, und er fordere nicht zur Abschaffung derselben auf" ein Irrthum ist, und daß *Schwegler* in seiner früher (§. 14) angeführten Behauptung: „das gegenwärtige Christenthum sei nach unserem Briefe nothwendig noch ein Ineinander von Judenthum und Christenthum" dem Vf. eine Lehre aufbürdet, welche mit der von ihm *wirklich* vorgetragenen Lehre in contradictorischem Gegensatze steht. Denn das Christenthum ist nach seiner Lehre vielmehr von dem Judenthum durch eine große Kluft geschieden, und ein Ineinander beider ist schlechterdings unmöglich *). — Der alte Bund wies allerdings auf Christum hin; die Gläubigen des alten Bundes bilden mit den Christen *ein* Gottesvolk; und das alttest. Gottesvolk hatte so gewiß die Bestimmung Christi theilhaftig zu werden, daß es sogar schon im voraus der Schmach Christi theilhaftig wurde.

---

*) Auch *Ritschl* (2te Aufl.), S. 162 meint, der Vf. denke für sich und für seine Leser nicht an ein völliges Aufgeben der jüdischen Sitte und der *Nationalgemeinschaft*, indem er die Trennung vom Tempelcultus empfehle; 13, 13. soll nämlich nach seiner Angabe nur eine Ermahnung zur *Enthaltung von Opfermahlzeiten* sein. Allein diese Angabe ist eine willkürliche und gewaltthätige Beschränkung des klaren Wortsinnes; und an eine Nationalgemeinschaft der Christen mit den ungläubigen und gegen Christum feindselig gesinnten Juden *kann* der Vf. nach seinen oben erörterten sonstigen Aussprüchen nicht mehr denken. — Auch konnte es ihm nicht verborgen sein, *daß die Enthaltung von der Theilnahme am Opfercultus für jerusalemische Juden-Christen einem Bruch der Gemeinschaft mit dem ungläubigen Judenthum völlig gleichkam.* War doch sogar für die Essäer, weil sie am Opfercultus nicht Theil nahmen, der Tempel verschlossen, obschon sie Weihgeschenke an denselben ablieferten. Vgl. **Joseph. Antiqu. XVIII, 1. §. 5** (*καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος ἐφ' αὑτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι*), und **Philo qd. omn. prob. lib. p. 876.**

Aber das gilt nur für die vorchristliche Zeit. — Mit denen, die jetzt noch gegen den klar ausgesprochenen Gotteswillen den alten Bund und das alttest. Gottesreich im Gegensatz zu dem neuen Bunde und dem neutest. Gottesreiche aufrecht erhalten wollen, hat Christus gar nichts zu schaffen; von ihnen hat er nur Schmach zu tragen; unter ihnen ist keiner mehr, der den Glauben der Frommen des alten Bundes hätte; sie gehören gar nicht zum Volke Gottes und zum Saamen Abrahams; sie sind vielmehr ὑπενάντιοι, sind in das Lager der Feinde des Volkes Gottes, der Feinde Christi, in welchem auch die Aegypter waren (vgl. 13, 13. mit 11, 26.), übergegangen. Darum ist wer Christum verläßt und in dies antichristische Judenthum zurückfällt, aus dem Volke Gottes ausgeschieden, von dem lebendigen Gotte abgefallen und dem ganz gleich, der in der vorchristlichen Zeit von Jehova abfiel und den Göttern der Heiden diente. —

§. 16.

Das Verhältniß der Heiden-Christen zu dem neutest. Gottesvolke.

Schließlich müssen wir noch zusehen, was für eine Stellung der Vf. zu den Heiden-Christen eingenommen, und wie er überhaupt ihr Verhältniß zu dem neutest. Gottesvolke aufgefaßt hat. —

Als das Object der Erlösung bezeichnet er den „Saamen Abraham's" (2, 16.), „das Volk" κατ᾽ ἐξοχήν oder „das Volk Gottes" (2, 17. 4, 9. 13, 12.). Schulz (S. 79 ff.) gründet hierauf die Meinung, der Vf. sei noch im jüdischen Particularismus befangen; er halte noch an der „nationalen Abgeschlossenheit" des Bundesvolkes fest, und von der Erkenntniß der Universalität des Christenthums finde sich in seinem Briefe keine Spur. Man kann in 9, 15. eine Stütze für diese Ansicht finden, sofern in dieser Stelle nur von einer Loskaufung von den zur Zeit des ersten Bundes be-

gangenen Uebertretungen die Rede ist, wobei der Vf. offenbar nur das alttest. Bundesvolk im Auge hat. Namentlich aber scheint für dieselbe die unleugbare Thatsache zu sprechen, daß in dem ganzen Briefe der Mitberufung der Heiden zum Reiche Christi nirgends ausdrücklich gedacht wird, während zu ihrer Erwähnung mehrfache Gelegenheit geboten war. — Wir werden nun zwar später (Theil III. Abschn. 2. Cap. 2) nachweisen, daß sich in unserem Briefe auch andere Stellen finden, nach welchen der Vf. in Christo den Heilsmittler für alle Menschen erkannt hat, und daß eine gegentheilige Folgerung aus 9, 15. durchaus unbegründet und unstatthaft ist. Aber das völlige Stillschweigen davon, daß auch frühere Heiden vollberechtigte Glieder des neutest. Bundesvolkes sind, und die Bedeutung in welcher die Ausdrücke σπέρμα Ἀβραάμ und ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ in unserem Briefe vorkommen, bleibt immerhin auffallend. Auch die letztere; denn unter dem „Saamen Abraham's" (in 2, 16.) darf man weder mit Bengel die Menschheit überhaupt verstehen, noch darf der Ausdruck in rein geistlichem Sinne aufgefaßt werden, so daß die neutest. Bundesglieder als solche, welche den Abrahamsglauben haben, ohne Rücksicht auf ihre jüdische oder heidnische Abstammung damit bezeichnet wären*); allerdings hat der Vf. die eine aus den Gläubigen des alten und des neuen Bundes bestehende Gottesfamilie (vgl. §. 13) im Sinne; er bezeichnet sie aber als „Abrahams Saamen" nicht blos weil sie mit Abraham glaubensverwandt, sondern auch — wie aus dem Zusammenhange der Stelle hervorgeht — weil sie mit ihm blutsverwandt ist, also mit Rücksicht auf ihre nationale Abstammung von Abraham. Ebenso darf auch der Ausdruck „das Volk Gottes" nicht in rein geistlichem Sinne verstan-

*) So z. B. Storr, Böhme und Wieseler, S. 491 ff. Anm. — Vgl. gegen diese Auffassung Tholuck (2te Aufl.) und Bleek zu 2, 16. und bes. Köstlin, Abhandl. 1853. S. 415--420. — Doch irren diese Ausleger darin, daß sie den Ausdruck nur von dem alttest. Bundesvolke verstehen. —

den werden; auch er schließt eine Beziehung auf die nationale Zugehörigkeit zu dem alttest. Bundesvolke, wenn auch nur als untergeordnetes Moment des Begriffes, in sich. Dies ergibt sich aus den Stellen 7,5. 11.27. 11,25., wo das Volk Israel mit demselben Ausdrucke bezeichnet ist, wenn man damit jenes Stillschweigen über das Verhältniß der Heiden zu dem Reiche Gottes zusammenhält. —

Gewöhnlich wird nun diese auffallende Erscheinung daraus erklärt, daß der Vf. an eine rein juden-christliche Gemeinde schrieb, daß ihm darum die Gemeindeverhältnisse keine Veranlassung darboten, sich über das Verhältniß der heidnischen Völker zum Reiche Gottes auszusprechen, und daß er es wohl auch absichtlich vermieden habe, diesen Gegenstand zu berühren, um nicht seinen Lesern unnöthigerweise Anstoß zu geben *). — Sehen wir zu, ob diese Erklärung eine begründete und völlig befriedigende ist!

Vor Allem muß bemerkt werden, daß die Namen ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ und σπέρμα Ἀβραάμ, obwohl sie, — wie gesagt — auch eine nationale Bedeutung haben, doch schon im A. T'e primär nicht nationale, sondern theokratische Bezeichnungen des Volkes Israel sind. Als das auserwählte Volk und als Träger der dem Abraham gegebenen Verheißungen heißt Israel so, im Gegensatz zu den Heiden, die nicht von Gott erwählt waren und keine Verheißung hatten. Im Gegensatz zu den Heiden-Christen konnten dagegen die Ausdrücke nur von solchen gebraucht werden, welche sie falsch und nicht mehr in alttest. Sinne auffaßten, indem sie nämlich, das Hauptgewicht auf die fleischliche Abstammung legend, die nationale Bedeutung der Ausdrücke als die erste und hauptsächlichste der theokratischen voranstellten. — In diesem Sinne wendet nun unser Vf. jene Namen gewiß nicht an. Wie wenig Bedeutung in seinen Augen die fleischliche Abstammung hatte, sehen wir aus dem, was er Cap. 7 über die fleischliche Abstammung

*) Vgl. z. B. Bleek, I. S. 30 f. 306 ff. und zu 2,16. —

der alttest. Priester sagt. Wer von der ἐντολὴ σαρκίνη, auf welcher das levitische Priesterthum beruhte, so reden kann, wie der Vf. z. B. 7, 18. redet, der kann die fleischlich-nationale Zugehörigkeit zum Volke Israel nicht für das erste und überhaupt nicht für ein nothwendiges Erforderniß der Zugehörigkeit zum Volke Gottes halten. — Auch rechnet er ja (nach §. 15) die ungläubigen Juden seiner Zeit, obschon sie ihrer fleischlichen Abstammung nach Abrahamssöhne waren, nicht zum Volke Gottes. Vielmehr gehörten in seinen Augen nur diejenigen seiner jüdischen Zeitgenossen zum „Saamen Abrahams“ und zum „Volke Gottes“, welche auch die letzte und höchste Offenbarung Gottes in dem Sohne gläubig auf- und angenommen hatten. — Nun konnte dem Vf. die Existenz heiden-christlicher Gemeinden nicht unbekannt sein. Seine Stellung zu ihnen konnte keine gegensätzliche sein; er konnte sie von der Gemeinschaft des Volkes Gottes nicht ausschließen, da er nicht die nationale Zugehörigkeit zum Volke Israel, sondern nur den Glauben an die in Christo erfüllten Gottesverheißungen als das Erforderniß der Zugehörigkeit zum Volke Gottes betrachtete. Er mußte auch weit davon entfernt sein, den Heiden-Christen die Zumuthung zu machen, daß sie durch das Judenthum zum Christenthum übergehen, daß sie sich beschneiden lassen und das Cärimonialgesetz beobachten müßten. Das geht aus seinen Aussprüchen über die Aufhebung des alten Bundes und seiner gottesdienstlichen Satzungen (§. 14) und aus seiner Aufforderung an die Hebräer aus dem Verband der alttest. Volksgemeinschaft herauszutreten (§. 15) klar hervor. Er muß die Heiden-Christen als mit den aus dem alttest. Bundesvolke abstammenden Christen gleichberechtigte „Theilhaber der himmlischen Berufung“ (3, 1.) betrachtet haben, obschon ihm nicht unbekannt war, daß dieselben weder beschnitten waren, noch das mosaische Gesetz beobachteten. — Hiernach kann das Schweigen des Vf. über das Verhältniß der Heiden zu dem Reiche Gottes allerdings nur ein absichtliches sein, und muß in der

oben angegebenen Weise aus der Rücksicht auf die rein juden-christliche Gemeinde, an welche er schrieb, erklärt werden. —

Allein diese Rücksichtnahme selbst wäre wieder unerklärlich, und müßte als eine nicht zu rechtfertigende Condescendenz zu dem judaistischen Standpunkte der Hebräer betrachtet werden, wenn die Thatsache, daß auch vormalige Heiden ohne vorausgehenden Uebertritt zum Judenthume Bürger im Reiche Gottes geworden waren, für das Bewußtsein unseres Vf's eine eben so große Bedeutung gehabt hätte, als welche dieselbe etwa in den Augen des Apostels Paulus hatte. Nur wenn man voraussetzt, daß der Vf. die früher dem alttest. Bundesvolke angehörigen Christen, also die Juden-Christen, als den Hauptbestandtheil und Grundstock der ganzen christlichen Kirche betrachtete, nur dann ist sein Stillschweigen von den Heiden-Christen nicht mehr befremdend; nur unter dieser Voraussetzung findet der Umstand seine völlig befriedigende Erklärung, daß der Vf., wenn er auch in einigen Stellen — freilich ohne bestimmte Rücksicht auf den Unterschied von Juden und Heiden — die Universalität des in Christo dargebotenen Heiles ausspricht, doch in die Bezeichnung der Gemeinschaft derer, die Christi theilhaftig geworden sind, öfters eine Beziehung auf die nationale Zugehörigkeit zum alttest. Bundesvolke einschließt. Wir müssen also annehmen, daß der Vf. unseres Briefes zwar die Heiden-Christen als vollberechtigte Glieder des neutest. Gottesvolkes betrachtet hat, daß aber der eigentliche Kern dieses Gottesvolkes in seinen Augen die Juden-Christen waren. Jene erschienen ihm nicht als ein zweiter Grundbestandtheil der christlichen Gemeinde, sondern nur als zu dem einen Grund- und Hauptbestandtheil derselben Hinzugekommene*). —

---

*) Vgl. Köstlin, Abhandl. 1853, S. 415—420. – Ritschl (2te Aufl.), S. 162 spricht auf Grund derselben Ansicht die Meinung

Zweiter Abschnitt.

Die heilige Schrift des alten Bundes.

In unserer Darstellung der Lehre des Vf's über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes mußten wir seinen Offenbarungsbegriff, seine Aussagen über das Wort Gottes, seine Betrachtungsweise des mosaischen Gesetzes und seine Lehre von dem Unterschiede der alt- und der neutest. Offenbarung schon ausführlich erörtern. Wir haben damit schon manchen Einblick in seine Anschauungen über die heiligen Schriften des alten Bundes gewonnen. Jetzt haben wir dieselben noch besonders in's Auge zu fassen und namentlich die so überaus häufige Benützung alttest. Stellen, der wir in unserem Briefe begegnen, — so weit es die Grenzen unserer Aufgabe verstatten — zu beleuchten.

§. 17.

Die in unserem Briefe herrschende Betrachtungsweise der alttest. Schrift im Allgemeinen.

Die heilige Schrift des alten Bundes betrachtet der Vf. als das in der Vorzeit durch Vermittlung der Propheten und beziehungsweise der Engel gesprochene Wort Gottes. Es findet sich in unserem Briefe keine Spur eines Unter-

---

aus, der Vf. könne, wenn er Missionar gewesen sei, nur unter Juden, und zwar in der Absicht gewirkt haben, zunächst die Bekehrung des ganzen Volkes herbeiführen zu helfen, ehe die Predigt an die Heiden zu bringen wäre. — Man muß dies allerdings namentlich in Betreff der früheren Wirksamkeit des Vf's in so weit zugeben, als derselbe sicherlich, ebenso wie die Urapostel, die Bekehrung und Belehrung seiner jüdischen Volksgenossen für seinen eigenthümlichen Beruf gehalten hat (vgl. Bleek, I. S. 308). Aber daß das ganze jüdische Volk zuerst bekehrt werden müsse, und daß erst dann das Evangelium den Heiden gebracht werden solle, das war sicherlich weder seine Ansicht, noch die des Petrus und Jacobus. Auch hat er zur Zeit der Abfassung unseres Briefes eine Bekehrung des ganzen jüdischen Volkes gewiß nicht mehr erwartet (vgl. §. 15). —

schiedes, den der Vf. zwischen dem geschriebenen und dem gesprochenen Gottesworte gemacht hätte. Die Schrift ist ihm eben kein todter Buchstabe; er weiß, daß der lebendige Gott selbst fortwährend in derselben und durch dieselbe zu seinem Volke redet. — Auch der Gedanke an einen Unterschied zwischen dem ursprünglichen und dem durch die menschliche Vermittlung hindurchgegangenen Gottesworte ist dem Vf. durchaus fremd. Er betrachtet zwar, wie wir früher bemerkt haben (§. 9), die menschlichen Vermittler der Offenbarungen Gottes nicht als willenlose, unfreie und unthätige Werkzeuge in der Hand Gottes, sondern als lebendige, freie und selbstthätige Diener Gottes. Aber in dem, was sie im Dienste Gottes geredet oder geschrieben haben, findet er darum doch durchaus nichts, was ein Gedanke ihres eigenen Herzens wäre; er findet darin kein Wort, welches blos ihr Wort und nicht ein Wort des lebendigen Gottes wäre. Gott selbst redet in ihnen, wenn sie reden; und ebenso redet auch Gott selbst in dem, was sie geschrieben haben. Was wir früher (§. 6 und 9) nach den Aussprüchen des Vf's von dem Worte und der Offenbarung Gottes gesagt haben, gilt also ohne weiteres auch von den heiligen Schriften des alten Bundes. —

Es ist der Aufmerksamkeit der Ausleger und Critiker nicht entgangen, daß der Vf., wo er sich auf alttest. Stellen beruft, fast ausnahmslos die menschliche Vermittlung des Gotteswortes ganz unberücksichtigt läßt, und die Worte der alttest. Schrift als unmittelbare Aussprüche Gottes einführt. Nur an einer einzigen Stelle (2, 6.) finden wir eine Citationsformel, welche die angeführten Worte dem menschlichen Verfasser zuschreibt; aber hier wird auch ein Psalmwort angeführt, in welchem Gott durchweg angeredet ist, und welches daher nicht füglich als ein unmittelbar von ihm selbst gesprochenes eingeführt werden konnte; zudem läßt der Vf. auch hier noch, so viel als möglich, die Person des menschlichen Vermittlers des Gotteswortes zurücktreten, indem er den Vf. des Psalms (David) nicht nennt, und

auch durch das gewählte Verbum (διαμαρτύρεσθαι) darauf hinweist, daß er sich nicht auf eine menschliche Autorität berufe, sondern die Worte eines im Dienste Gottes stehenden Zeugen der Wahrheit anführe (διεμαρτύρατο δέ πού τις λέγων). Von dieser einen Stelle (und etwa noch 4,7.) abgesehen, gedenkt er nie des menschlichen Verfassers einer Schrift und gebraucht auch nicht einmal die gewöhnliche Citationsformel: „es sagt die Schrift" oder „es steht geschrieben"; er führt vielmehr seine Citate gewöhnlich mit der Formel ein „Gott spricht" oder „Gott hat gesprochen", und zwar nicht nur, wenn in der angeführten Stelle des A. T's Gott wirklich der Redende ist (1,5.13. 4,3.5. 5,5.6. 6,13 f. 7,17. 8,5.8.13. 10,30. 11,18. 12,26. 13,5.), sondern auch, wenn in derselben von Gott in der dritten Person die Rede ist (1,6.7.8 f. 4,4.7.8. 7,21. 10,30.); ja sogar eine Stelle, in welcher nach dem alttest. Texte Gott selbst, und nach der Deutung des Vf's der Sohn Gottes als κύριος angeredet ist, führt er als ein von Gott gesprochenes Wort an (vgl. 1,10. mit 1,8. und 7.) *). — Man könnte zur Erklärung dieser Thatsache daran erinnern, daß der Vf. die Inferiorität der alttest. Offenbarungsmittler gegenüber dem Sohne als Beweis der Inferiorität der alttest. Offenbarung gegenüber der neutest. geltend gemacht hatte; in Folge davon war es nämlich gerathen, nicht die Person der Offenbarungsmittler, sondern Gott selbst als den Redenden zu nennen, wenn sich der Vf. auf die Autorität des alttest. Gotteswortes berufen wollte. Allein es ist höchst unwahrscheinlich, daß er aus diesem Grunde in bewußter Absichtlichkeit seine Citationsformeln gewählt hat. Wir müssen vielmehr anerkennen, daß er selbst gewohnt war bei dem Gebrauche der heiligen Schrift des alten Bundes nur daran zu denken, daß Gott in derselben rede, daß ihm dagegen der Gedanke an die verschiedenen menschlichen Mittelspersonen,

*) Vgl. Schulz, S. 120 ff. Bleek, I. S. 375 ff. van den Ham, S. 28 f. —

deren sich Gott bediente, dabei gar nicht in den Sinn kam *). —

Statt Gottes nennt der Vf. dreimal auch den heiligen Geist; vgl.: καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (3,7.) τοῦτο δηλοῦντος τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου (9,8.); und μαρτυρεῖ δὲ ἡμῖν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (10,15.). Ein besonderer Grund **), warum er an diesen Stellen nicht Gott, sondern den heiligen Geist als den Redenden, Andeutenden und Zeugenden nennt, läßt sich schwerlich auffinden, besonders da dieselben Citate anderwärts auch als Aussprüche Gottes aufgeführt sind (vgl. 3,7. mit 4,3. 5. 7. 8.; 10,15. mit 8,8. 13.; auch 9,8. mit 8,5.). Wie die Schrift Gottes Wort ist, so ist sie auch des heiligen Geistes Wort. Denn Gottes Worte sind seine eigenen Lebensäußerungen, und daher auch Wirkungen des ihm eignenden heiligen Geistes; indem er diesen seinen Geist in den Propheten wirken läßt, redet er in ihnen zu seinem Volke. —

Man hat außerdem auch noch bemerkt, daß in unserem Briefe einigemale alttest. Stellen als unmittelbare Aussprüche Christi, des Sohnes Gottes angeführt werden. Doch kann dies hier nicht in Betracht kommen, da in allen diesen Stellen Christus nach der Deutung des Vf's wirklich der Redende ist (vgl. 2,11 f. 13. 10,5. 8 f.). —

Der Vf. betrachtet und behandelt die heilige Schrift des alten Bundes als das auch dem neuen Bunde angehörige geschriebene Gotteswort. Das neutest. Gotteswort ist ihm nicht ein geschriebenes, sondern ein durch mündliche Verkündigung vernommenes; aber die in demselben geoffenbarten Wahrheiten findet er alle schon mehr oder weniger deutlich in dem geschriebenen alttest. Gottesworte bezeugt. Freilich enthält das A. T. sehr viele Gottesworte, welche sich zu-

---

*) Jpsi scriptores coram ejus oculis veluti evanescebant, atque in unum coalescebant; nam unus idemque deus ac spiritus per illos locutus erat. Van den Ham, S. 29. —

**) Vgl. Bleek, II. S. 424.

nächst nur auf das vorbildliche der Erde angehörige Gottesreich beziehen (vgl. §. 9), und welche daher mit der Stiftung des neuen Bundes ihre Gültigkeit verloren haben (vgl. §. 14). Aber außer dieser temporären Bedeutung haben solche Gottesworte als in der heiligen Schrift für alle Zeiten aufbehaltene doch auch eine ewige Bedeutung, sofern sie eben vermöge des vorbildlichen Characters alles dessen, was dem alttest. Gottesreiche angehört, über die ewigen Güter und Wahrheiten des neuen Bundes Aufschlüsse geben. —

Anm. Bekanntlich sind in unserem Briefe sämmtliche alttest. Stellen, eine einzige (10, 30.) ausgenommen, nach der LXX angeführt und zwar vorwiegend nach der im codex Alexandrinus enthaltenen Textrecension. — Allerdings begegnen uns in manchen Citaten auch einzelne Abweichungen von der LXX; diese sind aber ganz unbedeutend; und nirgends zeigt sich in ihnen eine Bekanntschaft des Vf's mit dem hebräischen Grundtexte und ein Zurückgehen auf denselben; vielmehr folgt der Vf. jener Uebersetzung auch bei der Anführung solcher Stellen, in welchen sie fehlerhaft ist und einen andern Sinn gibt, als den im hebräischen Texte vorliegenden (vgl. z. B. 2, 7. 12, 5. 6.); ja er gründet sogar zweimal seine Argumentation gerade auf Ausdrücke der LXX, welche einen andern Sinn haben, als die entsprechenden Worte des Grundtextes (vgl. 10, 5—10. 12, 26 f.)*). — Es ist dies Alles nicht nur in kritischer Beziehung für die Untersuchung, ob der Apostel Paulus der Verfasser unseres Briefes ist, oder nicht, sondern auch für das Urtheil über die neutest. Deutung alttest. Stellen überhaupt und für den Inspirationsbegriff von nicht geringer Wichtigkeit **). — Für den Lehrbegriff des Hebräerbriefes dagegen wären diese Beobachtungen nur dann von Bedeutung, wenn der Vf. sich dessen bewußt gewesen wäre, daß er einer

*) Vgl. Bleek, I. S. 357—375. —

**) Vgl. Bleek, II. S. 97 f. Tholuck, Das A. T. im N. T. S. 56 ff. —

von dem hebräischen Texte abweichenden Uebersetzung folge und selbst aus dem, worin sie von jenem abweicht, argumentire. Nur in diesem Falle könnte man sagen, „daß der Vf. die Ueberzeugung der Alexandriner von der Inspiration ihrer Uebersetzer getheilt zu haben scheine" *). Da es aber unwahrscheinlich ist, daß er mit dem hebräischen Grundterte näher bekannt war, so ist eine solche Behauptung so gewiß grundlos, als es grundlos wäre, wenn Jemand von einem Prediger, der aus Unbekanntschaft mit dem hebräischen Texte nur die luther'sche Uebersetzung des A. T's gebraucht und sich auch auf ihre Uebersetzungsfehler beruft, sagen wollte, er halte die luther'sche Bibelübersetzung für inspirirt. —

§. 18.

Die messianischen Deutungen alttest. Stellen.

Zu vgl.: 1) De Wette: über die symbolisch-typische Lehrart des Briefes an die Hebr. S. 16 ff.
2) Tholuck, das A. T. im N. T. S. 47 ff. —

Es kann nicht unsere Absicht sein nun die zahlreichen Anwendungen alttest. Stellen, die sich in unserem Briefe finden, alle einzeln zu beleuchten und bei jedem Citate zu untersuchen, ob und wie weit der Sinn, in welchem der Vf. es anwendet, derselbe ist, den es im Grundterte hat. Namentlich brauchen wir uns bei einfachen Berufungen auf alttest. Schriftstellen oder Anwendungen derselben, wie 1, 7. 4, 4. 6, 14.**) 8, 5. 9, 20. 10, 30. 11, 18. 12, 5 f. 12. 20. 21. 13, 5. 6., nicht weiter aufzuhalten, obschon das Verhältniß des Sinnes, welchen einzelne dieser Citate in unserem Briefe haben, zu dem des Grundtextes für die Beurtheilung des hermeneutischen Verfahrens unseres Vf's nicht ohne Bedeutung ist. —

Dagegen müssen wir die Stellen, welche der Vf. als messianische anführt, etwas näher in's Auge fassen. Wir können sie in verschiedene Classen sondern.

*) Tholuck, Das A. T. im N. T. S. 55. —
**) Vgl. S. 104, Anm. —

Zwei derselben muß auch unsere alttest. Exegese als direct messianische Weissagungen anerkennen; es sind die Stellen Jer. 31, 31—34., angeführt 8, 8—12. und 10, 16 f., und Hag. 2, 6., angeführt 12, 26. *); in beiden Weissagungen ist aber nicht von der Person des künftigen Messias die Rede; vielmehr schildert die eine nur die Vorzüglichkeit des neuen Bundes überhaupt, und die andere redet von der großen Welterschütterung, mit welcher die messianische Zeit anbrechen soll. Die Erfüllung der letzteren liegt auch für den Vf. unseres Briefes noch in der Zukunft; sie knüpft sich für ihn an die nahe bevorstehende Wiederkunft Christi an. — Mit diesen Stellen können wir noch zwei andere zusammenstellen, welche zwar im Grundterte keine messianische Deutung zulassen, aber von unserem Vf., der nur die LXX gebrauchte, nur als messianische Weissagungen betrachtet werden konnten. Wir meinen Gen. 22, 18., wo die LXX übersetzen: καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς, welche auch anderwärts (vgl. Act. 3, 25.) messianisch gedeuteten Worte der Vf. 6, 17 f. im Auge hat **); und Hab. 2, 3 f., angeführt 10, 37 f., wo der Vf. die unrichtige Uebersetzung der LXX: ὅτι ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ μὴ χρονίσῃ nur so auffassen konnte, daß er unter dem ἐρχόμενος den künftigen Messias verstand ***). —

Anderer Art sind die messianischen Deutungen der Stellen Ps. 2, 7. in 1, 5. und 5, 5; II. Sam. 7, 14. in 1, 5; Ps. 45, 7 f. in 1, 8 f.; Ps. 110, 1. in 1, 13. und 10, 13.; Ps. 110, 4. in 5, 6. 7, 17. 21. Sicherlich führt der Vf. alle diese

*) Das ἔτι ἅπαξ, welches der Vf. besonders betont, ist aber eine unrichtige Uebersetzung des hebräischen עוֹד אַחַת; vgl. Bleek z. d. St. und Hitzig zu Hag. 2, 6.

**) Vgl. S. 104, Anm. — Ueber den Sinn der entsprechenden hebräischen Worte, vgl. Knobel zu Gen. 12, 3. —

***) Ueber das Verhältniß der Uebersetzung der LXX zu dem Grundterte, vgl. Bleek zu 10, 37 f., und über den Sinn des Letzteren Hitzig zu Hab. 2, 3 f. —

Stellen unter der Voraussetzung an, daß in denselben unmittelbar von der Person des künftigen Messias die Rede sei; er hätte sie sonst nicht so ohne Weiteres als Schriftzeugnisse für die Erhabenheit Christi über die Engel verwenden können. Zudem werden ja auch einige derselben anderwärts geradezu auf Christum gedeutet; Ps. 2,7. finden wir Act. 13,33. als Zeugniß für die Auferstehung Christi angeführt, und auch aus Act. 4,25 f. Apoc. 2,27. 12,5. 19,15. ersehen wir, daß die messianische Deutung des ganzen Psalms in der apostolischen Zeit gangbar war. Ps. 110,1. aber hat bekanntlich schon Christus selbst als einen von dem Messias handelnden Ausspruch angeführt (Matth. 22,43 ff. Marc. 12,35 ff. und Luc. 20,41 ff.), und in einer Weise daraus argumentirt, welche ein sicheres Zeugniß dafür ist, daß die messianische Deutung des Psalms auch von den jüdischen Schriftgelehrten der damaligen Zeit allgemein als die richtige anerkannt war. Im N. T. ist dieselbe in sehr zahlreichen Stellen vorausgesetzt, indem von den Worten des Psalms mit Beziehung auf Christum Gebrauch gemacht wird. Die unmittelbar messianische Deutung der Stellen Ps. 110,4. und II. Sam. 7,14. ergab sich damit für unsern Vf. von selbst; die letzterer Stelle wegen ihrer nahen Verwandtschaft mit Ps. 2,7. — Bei Ps. 45,7 f. endlich war die unmittelbar messianische Deutung schon durch die Uebersetzung der LXX (ὁ θεός als vocat.) nahe gelegt. — Wir können nun freilich aus Gründen, welche geltend zu machen hier nicht der Ort ist, die direct messianische Erklärung der bezeichneten Stellen nicht für zulässig halten, müssen uns vielmehr den Auslegern anschließen, welche dieselben zunächst von bestimmten israelitischen Königen (2 Sam. 7,14. von Salomo) verstehen*).

*) Die Frage, an welche Könige man an den einzelnen Stellen zu denken habe, muß hier unerörtert bleiben. — Dagegen dürfte es nicht überflüssig sein daran zu erinnern, daß auch Calvin von Ps. 2,7. urtheilt: „Non est negandum quin de Davide hoc praedicatur: nempe quatenus Christi personam sustinuit. Ergo

Darum ist aber doch die messianische Deutung dieser Stellen keine willkürliche und unberechtigte. Denn die Idee des theokratischen Königthums ist selbst eine messianische Idee; sie schließt so hohe Vorstellungen in sich und es knüpfen sich an sie so große Erwartungen *), daß man in dem historischen Königthume nur eine sehr unvollkommene Verwirklichung dieser Idee erkennen kann. Wie die alttest. Versöhnungsanstalt nur das Schattenbild einer der Idee wirklich entsprechenden Versöhnungsanstalt war, so ist auch das alttest. Königthum nur das unvollkommene Schattenbild eines jene Idee verwirklichenden Königthums. Aber gerade als ein solches Schattenbild ist es auch ein weissagendes Vorbild (Typus) des messianischen Königthums, wie die alttest. Versöhnungsanstalt ein weissagendes Vorbild der durch Christum vollbrachten Versöhnung ist. Wenn daher Dichter und Propheten in dem, was sie in Beziehung auf einen bestimmten israelitischen König sagen, von heiliger Begeisterung getragen über die unvollkommene Wirklichkeit hinaus zu der Idee des theokratischen Königthums sich erhoben haben, so sind sie gleichsam die Dolmetscher des stummen und doch weissagenden Vorbildes; was in diesem, als in einer unvollkommenen Vorausdarstellung des messianischen Königthums, angedeutet ist, das ist in den begeisterten Worten der Dichter nnd Propheten offen ausgesprochen. Sind dieselben auch im Hinblick auf einen der

---

quae habentur in hoc Psalmo in Davide oportuit adumbrari; sed in Christo sunt expressa.“ Ueberhaupt wäre der gläubigen Schriftauslegung unserer Zeit das gesunde und unbefangene Urtheil über die alttest. Citate im N. T., welches Calvin in seiner Erklärung unseres Briefes öfters an den Tag legt, sehr zu wünschen. —

*) Wir verweisen nur auf das, was in den angegebenen Citaten vorliegt, auf die Vorstellung des Sohnesverhältnisses zu Jehova und des Sitzens zur Rechten Gottes, auf die Vorstellung der Vereinigung eines ewigen Hohepriesterthums nach der Weise Melchisedeks mit der königlichen Würde und auf die Erwartung einer ewigen Weltherrschaft. —

Gegenwart angehörigen israelitischen König gesprochen, so gelten sie diesem doch nur in so weit, als die Idee des theokratischen Königthums sich in ihm verwirklicht hat; was über dieses Maaß hinausgeht, gilt nicht ihm, sondern der Idee, deren Träger er ist, und damit auch dem erwarteten König, in welchem dieselbe in ihrer ganzen Größe und Herrlichkeit zur Wirklichkeit werden sollte*). Darin liegt die Berechtigung, auch einzelne Stellen aus Psalmen und prophetischen Reden, welche Manches enthalten, was eine direct messianische Deutung ganz und gar unstatthaft erscheinen läßt, als weissagende Zeugnisse von Christo geltend zu machen. Wenn die theologische Wissenschaft die Idee des theokratischen Königthums als eine göttliche, d. h. vom Geiste Gottes gewirkte Idee anerkennt, wenn sie ferner anerkennt, daß dieselbe nach dem ewigen Rathschlusse Gottes in Christo sich verwirklichen sollte, so muß sie auch jene Berechtigung zugestehen, obschon sie den alttest. Dichtern und Propheten das Bewußtsein und die Absicht von dem Messias zu weissagen (in den bezeichneten Fällen) nicht zugestehen kann. So kann die theologische Wissenschaft, obgleich sie die angeführten alttest. Stellen nicht mit dem Vf. unseres Briefes als unmittelbar von der Person des künftigen Messias handelnde betrachten kann, doch mit demselben sagen, daß Gott in ihnen mit Beziehung auf Christum gesprochen habe. Von dem Vf. unseres Briefes aber muß sie sagen, daß er über den geschichtlichen Sinn jener Stellen hinweggesehen und ihre ewige Bedeutung unmittelbar in's Auge gefaßt hat, während es ihre Aufgabe ist den Zusammenhang dieser ewigen Bedeutung mit dem geschichtlichen Sinne nachzuweisen**). —

---

*) De Wette, Abhandl. S. 23: „Christus hat erst die Idee des theokratischen Herrschers ganz verwirklicht, aus welcher die heiligen Dichter so Hohes von den damaligen Königen aussagten." —

**) Die Frage, ob die oben angeführten Stellen, wenn man die direct messianische Erklärung aufgiebt, noch das beweisen können,

Zu der bisher besprochenen zweiten Classe alttest. Stellen, welche der Vf. unseres Briefes messianisch deutet, können wir, außer den oben angeführten, auch noch einige andere zählen, deren messianische Deutung zwar nicht aus denselben, aber doch aus ähnlichen Gründen gerechtfertigt werden kann. Wir denken zunächst an die 2,12. citirte Stelle Ps. 22,23. Auch hier scheint es uns unzweifelhaft gewiß, daß der Vf. die alttest. Worte geradezu als vom Messias gesprochene betrachtet; er hätte sie sonst nicht ohne weiteres als ein alttest. Zeugniß dafür anführen können, daß Christus die, welche durch ihn geheiligt werden, seine Brüder nennt. Zu einer direct messianischen Deutung des Psalms mag der Vf. theils

---

was der Vf. durch sie beweisen will, glauben wir für die hier in Rede stehenden Fälle bejahen zu dürfen. Denn was in den in Cap. 1 angeführten Stellen von dem theokratischen Könige ausgesagt ist, das sagt die Schrift von keinem Engel aus, jener ist dadurch wirklich von der Schrift vor den Engeln ausgezeichnet. Nun kann freilich die grammatisch-historische Auslegung nicht zugestehen, daß die Psalmisten oder Propheten den Sohnesnamen oder das Sitzen zur Rechten Gottes oder die ewige Weltherrschaft vom theokratischen Könige ausgesagt haben in dem Bewußtsein, daß sie ihn damit höher stellten als die Engel; wohl aber kann die theologische Auslegung, welche die typische Deutung als eine berechtigte anerkennt, und in derselben jene Aussagen weder als Hyperbeln noch auch in dem beschränkteren, blos relativen Sinne, in welchem sie von dem betreffenden israelitischen Könige gelten, verstehen kann, anerkennen, daß die Schrift in den bezeichneten Stellen die Erhabenheit Christi über die Engel bezeugt. —

Zu unsern obigen Bemerkungen vgl. man was De Wette, Abhandl. S. 17 sagt: „Um die Symbolik des A. T. nicht zu verkennen, muß man nicht blos das besondere Begriffsmäßige und Individuelle in der Geschichte desselben, sondern zugleich das allgemein Ideale in's Auge fassen. Wir haben das Letztere fast ganz verkannt, und treiben das Erstere mit Einseitigkeit; die Apostel hingegen halten sich fast immer an die Idee. Die Verknüpfung von Beidem ist das Wahre; aber soll Eins vor dem Andern zurückstehen, so ist es immer besser sich an die Idee zu halten, als an die leeren Begriffe und Individualitäten." —

durch den Gebrauch, den Christus am Kreuze von seinen Anfangsworten macht (Matth. 27, 46. Marc. 15, 34.), theils durch die in einzelnen Zügen frappante Aehnlichkeit der in dem Psalme geschilderten Situation mit dem, was dem sterbenden Christus widerfuhr (vgl. Joh. 19, 24.), veranlaßt worden sein. — Da wir nun anerkennen müssen, daß der Dichter des Psalms nicht von dem künftigen Messias, sondern von sich selbst und seiner eigenen Lage redet, so erhebt sich für uns die Frage, ob sich die messianische Deutung der von unserem Vf. angeführten Stelle trotzdem rechtfertigen lasse. Die Idee des theokratischen Königthums gibt uns nichts an die Hand, was uns berechtigen könnte diese Frage zu bejahen. Denn wenn man auch voraussetzt, daß David der Dichter des Psalms ist, so ist doch in den citirten Psalmworten nichts enthalten, was er nur von sich sagen konnte, sofern er Träger der Idee des theokratischen Königthums war. — Es ist eine andere Idee, zu welcher der Dichter sich erhebt; ohne seine Schuld ist er in der allergrößten Bedrängniß, und in derselben wird er wegen seines innigen Verhältnisses zu Jehova verhöhnt und verspottet; er weiß daß Jehova die Seinen aus ihrer Noth erretten muß, und daß jede solche Errettung eine allgemeinere Anerkennung der Macht und der Treue Gottes zur Folge hat. Indem er nun aber die Erwartung ausspricht, daß in Folge seiner Errettung nicht nur das ganze Volk Israel, sondern auch alle Völker zu Jehova sich wenden und ihn anbeten werden, ist er über das Maaß der wirklichen Bedeutung seines unschuldigen und wegen seines Gemeinschaftsverhältnisses mit Gott erduldeten Leidens und seiner Errettung aus demselben weit hinaus gegangen; diese Erwartung konnte er nur aussprechen, indem er sich zu dem idealen Standpunkte erhob, auf welchem das Individuelle und Persönliche dem Auge entschwindet, und nur noch die Idee, welche in jenem in unvollkommener und beschränkter Weise zur Wirklichkeit geworden ist, das Bewußtsein erfüllt. Hier ist es die Idee eines von dem Gerechten wegen seines innigen Verhältnisses

zu Gott von der gottlosen Welt erduldeten großen Leidens und seiner schließlichen großes und allgemeines Heil zur Folge habenden Errettung. Sofern diese Idee in der Geschichte Christi in absoluter Weise zur Wirklichkeit geworden ist, sind die Erlebnisse aller alttest. Frommen, in welchen dieselbe sich in relativer Weise verwirklicht hat, weissagende Vorbilder dessen, was Christo widerfahren sollte; und was so wie die oben angeführte Erwartung über das Maaß des Individuellen und Wirklichen hinausgeht, ist als ein nicht dem Individuum, sondern der Idee geltender Ausspruch und damit auch als eine Weissagung auf den, in welchem sich diese vollkommen verwirklicht hat, anzuerkennen *). In dem von unserem Vf. angeführten Verse ist nun freilich nichts, was über das Maaß des Individuellen und Wirklichen hinausgeht, und nach den obigen Sätzen zu einer typisch-prophetischen Deutung auf Christum nöthigt; haben wir aber einmal die Lage des Dichters als ein Vorbild dessen, was Christo widerfuhr, erkannt, so können wir es wenigstens nicht willkürlich, müssen es vielmehr gerechtfertigt finden, daß der Vf. unseres Briefes die angeführten Worte als von Christo gesprochene anführt **). — Ob sich auch für die auf das eben Besprochene unmittelbar folgenden Citate aus Jes. 8, 17. 18. (in 2, 13.) die typisch-messianische Deutung rechtfertigen läßt ***), können wir dahingestellt sein lassen, da die

*) Auch Delitzsch zu 2, 12. bemerkt, daß der Psalm durch seinen hyperbolischen Character zu einem typisch-prophetischen werde. —

**) Sie können jedoch, sobald man — wie alle neueren Ausleger thun — die direct messianische Erklärung des Psalms aufgibt, nicht mehr als ein zwingender Beweis für das gelten, was der Vf. mit ihnen beweisen will, daß nämlich der erhöhte Christus die, welche durch ihn geheiligt werden, seine Brüder nennt. — Wem dies bedenklich erscheint, der vgl. Tholuck: das A. T. im N. T. S. 56 f. und Bleek, II. S. 97 ff. —

***) Von der Beweiskraft derselben können wir aber keinenfalls anders urtheilen, als von der des vorhergehenden Citats. —

unmittelbar messianische Deutung des Vf's in der Uebersetzung der LXX ihre Erklärung findet*). — Dagegen zählen wir zu den oben bezeichneten Citaten noch die Stellen Ps. 40, 7—9., angeführt in 10, 5 ff. und Ps. 8, 5—7. angeführt 2, 6 ff. Was die erstere betrifft, so betrachtet der Vf. dieselbe als ein Wort, welches Christus bei seinem Eintritte in die Welt gesprochen hat. Daß diese messianische Deutung für ihn selbst durch eine typische Betrachtungsweise des Psalmes vermittelt sei, können wir nicht anerkennen**); noch weniger darf man sagen, der Vf. wolle nur seine eigene Aussage in Schriftworte einkleiden***); denn seine Argumentation aus diesen Schriftworten zeigt deutlich, daß er dieselben unmittelbar als eine Aussage der Schrift über den Willensentschluß, mit welchem Christus in die Welt eintrat, betrachtete. Für uns rechtfertigt sich diese messianische Deutung nicht durch die Erinnerung an das vorbildliche Verhältniß, in welchem der theokratische König oder speciell der von Gott bereits zum Könige designirte David zu Christus steht. Denn auch

---

*) Vgl. Bleek und auch Delitzsch z. d. St. — Wenn Hofmann, II. S. 40. von den Citaten in 2, 12 f. sagt: „Mit den Worten von Schriftstellen wird dies Alles gesagt, nicht als ob diese Schriftstellen unmittelbar vom Messias handelten, sondern weil sie die Wahrheit jenes allgemeinen Satzes (v. 11) veranschaulichen, welcher eben so gewiß seine Anwendung auf Christum leidet, als diejenigen, aus deren Munde die Schriftworte entnommen sind, in einem auf Christus vorbildlichen Berufe gestanden haben," so hat er wohl einen Weg bezeichnet, welcher uns eine messianische Deutung dieser Schriftstellen ermöglicht; daß aber der Vf. unseres Briefes dieselben nur in dieser mittelbaren Weise auf Christum anwendet, können wir nicht zugestehen; vgl. Tholuck, d. A. T. im N. T. S. 54. —

**) Delitzsch beruft sich für diese Ansicht auf das Sündenbekenntniß in Ps. 40, 13., welches der Vf. unmöglich als ein von Christus gesprochenes habe ansehen können. Aber es handelt sich nicht darum, ob er den ganzen Psalm, sondern nur darum, ob er die angeführten Verse unmittelbar als von dem Geiste der Weissagung dem kommenden Messias in den Mund gelegte betrachtete. —

***) Gegen Hofmann, II. S. 3 f. —

diese Stelle enthält nichts, was der Dichter, nur sofern er mit der königlichen Würde bekleidet war, hätte sagen können. Dagegen ist die Idee selbst, welche in ihr ihren Ausdruck gefunden hat, die Idee nämlich, daß die willige Vollziehung des Willens Gottes an die Stelle der alttest. Opferdarbringungen zu treten habe, die Brücke, welche uns von der Beziehung der Psalmworte auf die Person des Dichters zu der auf den Messias hinüber führt. Denn in der alttest. Zeit hatte jene Idee nur in sehr beschränkter Weise Geltung; sie wies schon über das A. T. hinaus; ja sie hatte innerhalb desselben eigentlich gar keine Berechtigung. Der Dichter konnte sich zu derselben nur erheben, indem er sich zugleich auch über den rein alttest. Standpunkt erhob. Aber auch so war nur eine unvollkommene Verwirklichung dieser wesentlich neutest. Idee in dem Leben der alttest. Frommen möglich, nicht nur wegen der immer vorhandenen Mangelhaftigkeit ihrer Erfüllung des Willens Gottes, sondern auch weil der Gotteswille, welchen sie zu vollziehen hatten, sich gar nicht auf die Sühnung der Sünden bezog, so daß die Erfüllung desselben die Stelle der Opferdarbringungen nicht vertreten konnte. Jene Idee ist erst dadurch realisirt worden, daß Christus durch die Opferdarbringung seines eigenen Leibes den wahrhaftigen Heilswillen Gottes vollzog und damit allen alttest. Opfern ein Ende machte. Was also der Dichter in den Psalmworten von sich aussagt, das gilt von ihm nur, sofern jene Idee in ihm eine vorbildliche Verwirklichung fand, gilt aber in vollem Maaße erst von Jesu Christo. — Auch die zweite der bezeichneten Stellen Ps. 8, 5—7. wird von dem Vf. unseres Briefes als eine direct messianische Weissagung angeführt und behandelt*), was uns um so weniger auffallen kann, da ihm in dieser Deutung der Apostel Paulus vorangegangen ist (vgl. 1 Cor. 15, 27 f. Eph. 1, 22.). Wir können freilich keinen Augenblick darüber zweifeln, daß die angeführten Worte im Sinne des

*) Wir werden dies unten §. 44 nachweisen. —

Dichters sich auf den Menschen überhaupt beziehen; aber hier rechtfertigt sich die messianische Deutung von selbst, sofern die Idee, daß der Mensch von Gott mit der Herrscherwürde über Alles bekleidet ist, erst in Christo sich verwirklicht hat. — In der Anwendung aller dieser Stellen bemerken wir, daß der Vf. unseres Briefes über ihren nächsten, geschichtlichen Sinn hinwegsieht, und ihre höhere, ideale und dadurch messianische Bedeutung unmittelbar in's Auge faßt. —

Zu der dritten Classe alttest. Stellen, welche der Vf. messianisch deutet, rechnen wir die beiden in 1, 6. und 1, 10—12. angeführten; es sind die Stellen Deut. 32, 43.*) und Ps. 102, 26—28. In beiden ist nach dem Zusammenhang, in welchem sie stehen, von Jehova die Rede; beide führt dagegen der Vf. unseres Briefes als von Christo, dem Sohne Gottes, redende Schriftworte an**). Diese Deutung war allerdings nur auf Grund der 1, 2. 3. ausgesprochenen Glaubensüberzeugung möglich; bei einer niedrigeren Vorstellung von der Person Christi hätte sie dem Vf. gar nicht in den Sinn kommen können. Bei der Erkenntniß, daß der Sohn der Ausglanz der Herrlichkeit Gottes und der Abdruck seines Wesens ist, und daß alle, die Welt betreffende Thätigkeit Gottes durch ihn vermittelt ist, war dagegen nichts natürlicher, als daß der Vf. manche alttest. Stellen, in welchen von dem *κύριος****) die Rede ist, auf den Sohn bezog. Wir

*) Daß der Vf. diese Stelle im Sinne hat, halten wir mit Bleek, Ebrard, Lünem., Delitzsch und Hofmann (I. S. 151 f.) für gewiß. —

**) Ihre Anführung dient nicht blos dem Zwecke das mit Schriftworten auszusagen, was nach des Vf's eigenem und nach dem bei den Lesern vorausgesetzten Glauben von Jesu gilt, wie Hofmann, II. S. 150. 152 nach dem Vorgange Storr's behauptet, sondern sie sollen wirklich als Schriftzeugnisse die Erhabenheit Christi über die Engel beweisen. —

***) So gibt die LXX bekanntlich überall das יְהוָה wieder; aber gerade darum kann das *κύριε* in der zweiten Stelle den Vf. nicht veranlaßt haben, dieselbe auf Christum zu beziehen. —

können uns jedoch nicht davon überreden, daß er alle „auf Verehrung Gottes und die Weltschöpfung bezüglichen Stellen" des A. T's so geradezu als von dem Sohne handelnde hätte anführen können*). Vielmehr sagen wir mit Delitzsch: „Ueberall wo im A. T. von einer endzeitigen letztentscheidenden Zukunft (Parusie), Erscheinung und Erweisung Jehova's in seiner zugleich richterlichen und heilwärtigen Macht und Herrlichkeit die Rede ist .... da ist Jehova = Jesus Christus"; und dieser Grundsatz, dessen sich der Vf. unseres Briefes freilich nicht klar bewußt ist, sondern dem er nur durch inneren Tact geleitet folgt, der aber von der theologischen Wissenschaft anerkannt werden muß, wenn sie anders jene Stellen im Sinne von 2 Petr. 1,20 f. als Weissagungen betrachtet, findet auf die beiden oben angeführten Stellen, wenn man den Zusammenhang, in welchem sie stehen, mit in Betracht zieht, seine Anwendung (vgl. Deut. 32,41—43. und Ps. 102, 13—23.)**). —

Es ist noch ein von dem Vf. messianisch gedeutetes Citat übrig, von welchem später ausführlich die Rede sein wird, welches uns aber auch hier von besonderem Interesse ist, weil der Vf. in seiner Exposition desselben ausdrücklich nachweist, daß der höhere Sinn, in welchem er es in seiner Ermahnungsrede an die Leser anwendet, wirklich in demselben enthalten sein müsse. Wir meinen die Psalmworte Ps. 95, 7—11., beziehungsweise die in denselben erwähnte Verheißung des Eingehens in die Ruhe Gottes. Diese betrachtet der Vf. als eine Verheißung, deren Erfüllung das neutest. Volk Gottes noch zu erwarten hat, indem er unter der Ruhe Gottes die selige Sabbathsruhe versteht, welche Gott selbst seit der Vollendung der Schöpfungswerke genießt. Zwar ist er sich dessen

---

*) Anders würden wir von bloßer Anwendung der alttest. von Jehova handelnden Stellen auf den Sohn urtheilen, sofern dieselbe in dem Bewußtsein stattfände, daß in den betreffenden Stellen zunächst von Gott überhaupt die Rede ist. —

**) Vgl. Ebrard und Delitzsch zu 1,6. und 1,10—12. —

wohl bewußt, daß auch der Einzug des alttest. Gottesvolkes in das gelobte Land als ein Eingehen in die Ruhe Gottes und als eine Erfüllung dieser Verheißung dargestellt wird (vgl. 4,8.); aber er kann diesen Einzug nur als eine unvollkommene, vorbildliche Erfüllung der Verheißung betrachten; denn ihr wahrer Sinn ist in seinen Augen nicht dieser auf Irdisches bezügliche, geschichtliche, sondern jener höhere, auf das letzte, herrliche und selige Ziel, zu welchem das Volk Gottes gelangen soll, hinweisende Sinn. Daß dies sich so verhalte, und daß die wahre Erfüllung des Verheißungswortes noch bevorstehe, beweist er daraus, daß, wenn Josua das alttest. Gottesvolk wirklich in die verheißene Ruhe eingeführt hätte, Gott nicht später in dem zur Zeit Davids gesprochenen Psalmworte „von einem anderen Tag" reden, d. h. ein anderes „Heute," eine andere Zeit des Heiles festsetzen könnte, in welcher das Volk Gottes ermahnt wird, das ihm bestimmte Heil nicht durch Herzensverstockung gegen die Stimme Gottes zu verscherzen, wie dies die Israeliten in der Wüste gethan haben (vgl. 4, 8 f.). Man kann diese Beweisführung nur dann richtig würdigen, wenn man gehörig beachtet, daß in dem Psalmworte die durch „Heute" bezeichnete Zeit (wobei allerdings zunächst an die Zeit des Dichters zu denken ist) mit der mosaischen Zeit vollständig parallelisirt wird. Der Dichter hat die Verstockung, vor welcher er seine Zeitgenossen warnt, mit der Verstockung der Israeliten in der Wüste, damit aber auch das Heil, welches jene verscherzen konnten, mit dem, welches diese verscherzt hatten, in Parallele gestellt. Es lag daher nahe auch das in den Psalmworten für das neue „Heute" in Aussicht gestellte Heil als ein Eingehen in die Ruhe Gottes zu betrachten, so daß sich das Psalmwort in dieser Hinsicht als eine Wiederholung der früher gegebenen Verheißung darstellte, die daher ihrem wahren Sinne nach durch den Einzug in's gelobte Land noch nicht erfüllt sein konnte, somit in einem höheren Sinne verstanden werden mußte. Die Geschichte des alttest. Gottesvolkes seit David enthielt nun nichts mehr, was als Erfül-

lung derselben hätte betrachtet werden können, und daher konnte der Vf. aus der nach der Besitznahme des gelobten Landes erfolgten Bestimmung eines andern „Heute" unmittelbar folgern, daß die Erfüllung derselben nach ihrem wahren höheren Sinne, d. h. das Eingehen in die Sabbathsruhe Gottes dem Gottesvolke noch bevorstehen müsse. Wir werden später sehen, daß die biblische Theologie diese Beweisführung als eine richtige anerkennen muß. Hier genügt es uns darauf aufmerksam gemacht zu haben, in welcher Weise der Vf. seine höhere Auffassung der in den Psalmworten erwähnten Verheißung rechtfertigt. Es zeigt sich auch hier, wo er offenbar des nächsten, geschichtlichen Sinnes des Verheißungswortes sich bewußt ist, wie wenig Gewicht er auf denselben legt, und wie geneigt er ist, ihn hinter den darunter verborgenen höheren Sinn, welcher allein dem betreffenden Schriftworte bleibende Bedeutung geben kann, zurückzustellen. —

So sehen wir, daß der Vf. theils unbewußter, theils aber auch bewußter Weise über den zunächst liegenden, geschichtlichen Sinn alttest. Gottesworte hinwegsieht, und unmittelbar die neutest. Bedeutung, welche sie vermöge des vorbildlichen Characters alles Alttest. haben, in's Auge faßt. Er konnte auch gar nicht anders verfahren. Denn der Glaube, daß Gott in dem geschriebenen Gotteswort des alten Bundes noch fortwährend auch zu den Gliedern des neutest. Bundesvolkes redet, kann als den eigentlichen Sinn der alttest. Gottesworte nur den ansehen, welcher ihnen auch für die Zeit des neuen Bundes noch bleibt; er ist davon überzeugt, daß die alttest. Gottesworte nur um dieser ewigen Bedeutung willen in dem auch dem neuen Bunde angehörigen geschriebenen Gottesworte stehen können. Es findet somit zwischen dem bezeichneten hermeneutischen Verfahren unseres Vf's und zwischen seiner im vorigen §. geschilderten Betrachtungsweise der heiligen Schrift ein innerer Zusammenhang statt; nicht nur sofern in der Auffassung der alttest. Schriftworte als unmittelbar von Gott

gesprochener, und in der Auslegung derselben, welche nur den in letzter Beziehung von Gott intendirten ewigen Sinn in's Auge faßt, dieselbe Geistesrichtung sich kundgibt, die es liebt mit Ueberspringung des Menschlichen und Zeitlichen sich unmittelbar dem Göttlichen und Ewigen zuzuwenden, sondern auch weil jene dem Vf. gewohnte Betrachtungsweise der alttest. Schrift sein hermeneutisches Verfahren nothwendig zur Folge hatte. —

Anm. Wir machen beiläufig noch auf die dem Vf. unseres Briefes eigenthümliche Art der Benützung alttest. Stellen aufmerksam, welche darin besteht, daß er dieselben ihrem ganzen Inhalte nach entwickelt und fast alle darin vorkommenden Ausdrücke für seine Argumentation verwendet. Vgl. 2, 6–9. 3, 7. bis 4, 10. 7, 1–15. Ein gleiches Verfahren dürfte sich sonst in keiner neutest. Schrift nachweisen lassen.

§. 19.
Der Gebrauch, welchen der Vf. von der alttest. Geschichte macht.

Zu vgl.: 1) Marcus Eremita (ägyptischer Mönch am Ende des 4ten Jahrhunderts): *Εἰς τὸν Μελχισεδέκ* in Gallandi: Biblioth. veter. patr. Venet. 1788 VIII. p. 92–100.

2) Joh. Henr. Hottinger: de Melchisedeco ex Gen. 14, 18. in seiner Sammlung von Disputationen, S. 159–177. disp. 8.

3) Sal. Deyling: de Melchisedeci persona et mysterio, ad Gen. 14., in seinen Observatt. sacr. II. ed. 3. Lips. 1733. S. 71–87.

*4) Joh. Christoph Cuntzen jun. Erklärung der schweren Schriftstelle Hebr. 7, 8., nebst Widerlegung derer Scheingründe für ein unabgestorbenes Leben des Melchisedek. Frankfurt und Leipzig, 1794.

5) R. Nagel: Ueber die Bedeutung Melchisedeks im Hebrbriefe (Studien und Kritik. 1849, H. 2. S. 332–386), wieder abgedruckt unter dem Titel: „Zur Characteristik der Auffassung des A. T. im N. T. Eine biblisch-theologische Abhandl. 1850.

6) Auberlen: Melchisedeks ewiges Leben und Priesterthum (Stud. und Krit. 1857, H. 3. S. 453–504). —

Von der in der heiligen Schrift des alten Bundes berichteten Geschichte macht der Vf. unseres Briefes vielfach

Gebrauch, indem er seinen Lesern Beispiele aus derselben theils zur Warnung vor Unglauben, Ungehorsam und Abfall (vgl. 3,15—19. 4,2.11.12,16 f., auch 2,2. 10,28. 12,25.), theils zur Ermunterung im Glauben an die Verheißungen Gottes auszuharren (vgl. 6,12 ff. und Cap. 11) vorhält. Wir brauchen uns bei dieser im Dienste der Paränese stehenden practischen Verwendung einzelner Züge aus der alttest. Geschichte nicht aufzuhalten.

Es legen uns jedoch einige Stellen unseres Briefes, in welchen der Vf. auf das Glaubensvorbild von Gottesmännern des alten Bundes hinweist, die Frage nahe, ob er sich immer auf dem wirklich geschichtlichen Standpunkte gehalten, oder ob er einigen jener alttest. Frommen einen Glauben zugeschrieben hat, den sie noch nicht hatten und noch nicht haben konnten. Wir denken nicht daran, daß er von Moses sagt, er habe die Schmach Christi den Schätzen Aegyptens vorgezogen (11,26.); denn damit will der Vf. gar nichts über das was für Mosen Gegenstand des Bewußtseins war aussagen (§. 13). Die Stellen, welche wir im Sinne haben, sind vielmehr 11,10. und 11,13—16.*). An der ersteren ist von Abraham gesagt, er habe die festbegründete Stadt erwartet, deren Baumeister und Schöpfer Gott ist. Gemeint ist unstreitig das himmlische Jerusalem; und dies Warten auf das himmlische Jerusalem betrachtet der Vf. als den Grund davon, daß Abraham in das Land der Verheißung, als in ein fremdes einwanderte und sammt Isaak und Jakob als Fremdling in demselben in Zelten wohnte. Aehnlich ist in der andern Stelle von Abraham, Isaak und Jakob gesagt, sie hätten, indem sie sich Fremdlinge und Beisassen auf der Erde nannten, gezeigt, daß sie nach dem himmlischen Vaterlande sich sehnten. Hier fragt es sich, mit welchem Rechte diesen Patriarchen die Vorstellung des himmlischen Jerusalems, das Warten auf dasselbe und die Sehnsucht nach

*) Lutz, S. 409 f. führt dieselben als die einzigen neutest. Stellen an, in welchen die Hoffnung auf Unsterblichkeit und Auferstehung auch in das A. T. übertragen werde. —

dem himmlischen Vaterlande zugeschrieben werden kann? Der Vf. rechtfertigt sich darüber in der zweiten Stelle, indem er bemerkt, wer sich Fremdling und Beisasse nenne, zeige damit, daß er ein Vaterland suche; die irdische Heimath, welche Abraham verlassen hatte, könnten nun die Patriarchen nicht im Sinne gehabt haben, da sie sonst dahin hätten zurückkehren können; es müsse also das himmlische Vaterland das Ziel ihres Strebens gewesen sein. Wir können nun freilich in dem Worte, welches Abraham nach Gen. 23, 4. zu den Hethitern spricht: „Ich bin ein Fremdling und Beisasse bei euch" zunächst nichts weiter finden, als das Bewußtsein, daß das Land Canaan nicht seine Heimath war, und daß er ohne einen festen Wohnsitz und Erbgrundbesitz zu haben, als ein Fremdling unter dem Volke lebte, welches im Besitz des Landes war. Auch Jacob nennt Gen. 47, 9. sein Leben wohl nur darum eine „Wanderschaft", weil es wirklich ein Nomadenleben war. Die Vorstellung eines himmlischen Vaterlandes oder einer von Gott geschaffenen himmlischen Stadt liegt jenseits des Gesichtskreises der Erzväter; und es kann ihnen überhaupt nach dem alttest. Berichte keine über die irdische Welt hinausreichende Hoffnung zugeschrieben werden. Wir müssen daher anerkennen, daß was der Vf. über diese Patriarchen sagt, über das Maaß des *Geschichtlich*-wirklichen hinausgeht. — Dennoch sind seine Aussagen *nicht* unberechtigt. Denn die Patriarchen lebten als Fremdlinge und Beisassen *in dem Glauben an die Verheißung Gottes*, durch welche ihnen der Besitz des heiligen Landes zugesagt war. War nun auch der Inhalt ihres Verheißungsglaubens *geschichtlich* betrachtet nichts weiter als die gegebene, das irdische Canaan betreffende Zusage, so schloß derselbe doch *das Bewußtsein eines besonderen Verhältnisses zu Gott* in sich; die Patriarchen lebten in der festen Gewißheit, daß Gott sie und ihre Nachkommen *erwählt* hatte, um einen *besonderen Gnadenrathschluß* an ihnen zu verwirklichen. Darum enthielt ihr Verheißungsglauben, obschon ihnen noch wenig von dem *Inhalt* des göttlichen

Gnadenrathschlusses geoffenbart war, doch implicite die Gewißheit, daß Gott den ganzen erst später mehr und mehr geoffenbarten Gnadenrathschluß an ihnen verwirklichen werde. Was also Inhalt des göttlichen Rathschlusses ist, kann in gewissem Sinne auch als Inhalt des Verheißungsglaubens betrachtet werden. Dies giebt dem entwickelteren Verheißungsglauben, der durch die weiteren Offenbarungen Gottes einen reicheren Inhalt gewonnen hat, ein Recht seinen eigenen Inhalt in den noch unentwickelten, aber durch seine Stärke für alle Zeiten vorbildlichen Glauben der Patriarchen hineinzutragen; daher war auch der Vf. berechtigt, ihnen schon die Hoffnung auf das himmlische Vaterland und die himmlische Gottesstadt zuzuschreiben. Er thut dies freilich ohne zu erkennen, daß er von dem Glauben der Patriarchen mehr sagt, als ihrem eigenen Bewußtsein erschlossen war *). —

Außer der im Dienst der Paränese stehenden practischen Anwendung der alttest. Geschichte finden wir nun aber auch eine typische Ausdeutung derselben in unserem Briefe. Wenigstens die in Gen. 14 enthaltene Erzählung von dem Priesterkönig Melchisedek hat der Vf. im 7ten Cap. unseres Briefes typisch gedeutet, um dadurch die Erhabenheit Christi, des neutest. Hohepriesters über die levitischen Priester nachzuweisen. Wir reden von einer typischen, nicht von einer allegorischen Ausdeutung dieser Erzählung; denn die letztere Bezeichnung wäre eine durchaus unrichtige. Von „allegorischer Interpretationsweise" ist unser ganzer Brief vollkommen frei **). Der Unterschied zwischen ihr und der typischen Ausdeutung ist nämlich folgender: Die allegorische Deutung ist eine rein willkürliche; wird sie auf ein

*) Vgl. Delitzsch zu 11, 10. und 11, 14 ff. —

**) Dennoch ist nichts gewöhnlicher als die Behauptung, daß der Vf. unseres Briefes überaus häufig die allegorische Interpretationsweise anwende. Vgl. z. B. Lutterbeck, II. S. 247. Schumann, II. S. 772. 813 f. —

Schriftwort angewendet so ruht sie nicht auf dem Grunde des geschichtlichen Sinnes des betreffenden Ausspruchs; in ihrer Anwendung auf ein Institut oder auf eine Geschichtserzählung steht sie in keinem inneren Zusammenhange mit der geschichtlichen Bedeutung des Instituts oder mit dem, was nach der betreffenden Erzählung wirklich geschehen ist. Sie reißt sich von dem Boden der Geschichte ganz los. Wer zu einer allegorischen Deutung seine Zuflucht nimmt, läßt sich durch ganz zufällige Aehnlichkeiten bestimmen, die Ideen, für welche er Belege sucht, in Aussprüchen, in Instituten oder in Erzählungen, denen jene Ideen ganz fremd sind, wiederzufinden. Die allegorische Interpretation hat darum kein bestimmtes Maaß, keine Regel*) und keine Schranke. Nur der so überaus subjective Geschmack zieht ihr engere oder weitere Gränzen; sie bleibt wenigstens von Abenteuerlichkeiten frei, wenn der Geschmack ein gebildeter ist; aber den Character der Willkürlichkeit kann sie auch im besten Falle nicht verleugnen. — Die typische Auslegung dagegen hat objective Wahrheit; sie ruht auf der geschichtlichen Bedeutung des betreffenden Instituts oder Ereignisses, möge diese Bedeutung dem Interpreten klar zum Bewußtsein gekommen sein oder nicht. Ihre Voraussetzung ist, daß ein und dieselbe Idee im Verlaufe der Heilsgeschichte zuerst in vorläufiger, unvollkommener Weise sich verwirklicht hat, und später der ganzen Fülle ihres Inhaltes nach in's Dasein getreten ist. In diesem Falle ist die erste, unvollkommene Verwirklichung vermöge der die Heilsgeschichte beherrschenden und gestaltenden Teleologie ein Vorbild (Typus) der späteren, vollkomme-

*) Wir wollen hiermit nicht sagen, daß die allegorische Interpretation sich überhaupt an keine Regeln binde; aber wenn sie es thut, so sind diese Regeln eben auch willkürliche, nicht in der Sache selbst liegende, nur etwa durch das traditionelle hermeneutische Verfahren festgestellte. Dieser Art sind z. B. die philonischen κανόνες καὶ νόμοι τῆς ἀλληγορίας. —

nen Verwirklichung der Idee. Die in einem Institute verkörperte oder in einem Ereigniß als die dasselbe beherrschende Macht in's Leben getretene Idee ist das innere Band zwischen dem geschichtlich Wirklichen und den von der typischen Deutung daraus entwickelten Wahrheiten; diese heftet sich daher nicht an zufällige Aehnlichkeiten, sondern sie geht von dem mehr oder weniger klaren Verständniß des innersten Wesens, des idealen Kerns eines Institutes oder eines geschichtlichen Hergangs aus. Sie ist darum auch nicht willkürlich; das vorbildliche Verhältniß, in welchem der Typus zum Antitypus steht ist kraft der beide bestimmenden und gestaltenden Idee ein objectiv gegebenes; und die typische Deutung hat an diesem Verhältnisse ihre nicht der Willkür anheimgegebenen, sondern objectiv gegebenen Gränzen; sie hat daran ihr bestimmtes Gesetz. So hat sie freilich keinen so weiten Spielraum, wie die allegorische Auslegung; aber sie kann auch auf Anerkennung ihrer objectiven Berechtigung Anspruch machen, während jene hierauf verzichten muß. —

Haben wir hiermit den Unterschied der allegorischen und der typischen Ausdeutung bezeichnet, so ist in dem, was der Vf. Cap. 7 von Melchisedek sagt, nicht ein willkürlich-allegorisches, sondern ein objectiv berechtigtes typisches Interpretationsverfahren anzuerkennen. Denn es sind offenbar keine zufälligen Aehnlichkeiten, sondern es ist die Idee, deren Träger Melchisedek ist, um deren willen unser Vf. ihn als ein Vorbild Christi betrachtet. Tritt uns doch im ganzen A. T'e keine andere Erscheinung entgegen, in der sich die Idee eines an keine Abstammung geknüpften, allein auf persönliche Eigenschaften gegründeten, und mit königlicher Würde und Macht verbundenen Priesterthums verkörpert hat, als die hohe und geheimnißvolle Gestalt Melchisedeks. Als Repräsentant dieser Idee ist Melchisedek ein Typus des neutest. Priesterkönigs. Das typische Verhältniß zwischen ihm und Christus ist kein vom Vf. unseres Briefes willkürlich statuirtes, sondern ein objectiv

vorhandenes. Auch ist unser Vf. nicht der erste, der auf dasselbe aufmerksam geworden ist. Schon der Dichter des 110ten Psalms hat ja in seinen Aussagen über den theokratischen König, die in dem in §. 18 angegebenen Sinne messianisch zu nennen sind, Melchisedek als das Vorbild des idealen Priesterkönigs bezeichnet. —

Betrachtet man hiernach mit dem Vf. unseres Briefes das typische Verhältniß Melchisedeks zu Christo als ein von Gott beabsichtigtes, so muß die gläubige Schriftbetrachtung von vornherein zu der Annahme geneigt sein, es werde das Bild, welches die heilige Schrift von Melchisedek entwirft, der Art sein, daß man darin die Umrisse der Gestalt des neutest. Hohepriesters erkennen kann. Zu den Zügen dieses Bildes, sofern damit ein Vorbild des neutest. Hohepriesters gezeichnet werden soll, gehört dann nicht nur alles das, was die Schrift von Melchisedek sagt, sondern auch was sie nicht berichtet; es gehört also dazu nicht nur das, daß Melchisedek Priester des höchsten Gottes und König von Salem genannt wird, und daß Abraham ihm den Zehnten gibt und von ihm gesegnet wird, sondern auch das, daß die Schrift, die doch sonst auf die Herkunft der Priester so großes Gewicht legt, bei diesem Priesterkönig Vater und Mutter nicht nennt, überhaupt von seiner Abkunft schweigt, auch über seine Geburt und seinen Tod nichts sagt und von einem Nachfolger in seinem Priesteramt nichts berichtet. Selbst sein bedeutungsvoller Name und der Name der Stadt, über die er König war, gehören mit zur Vervollständigung des typischen Bildes. Durch alles dies hat Gott den Melchisedek in der Darstellung der heiligen Schrift dem neutest. Hohepriester, dem Sohne Gottes, gleichgemacht, damit dieser sein weissagendes Vorbild an ihm hätte. —

Was wir am Schlusse des vorigen Paragraphes über das hermeneutische Verfahren des Vf's gesagt haben, findet nun in seiner Erörterung über Melchisedek eine besonders augenfällige Bestätigung. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß er die Erzählung in Gen. 14 als einen geschichtlichen

Vorfall und Melchisedek selbst, sofern er bei diesem Vorfall handelnd auftritt, als eine historische, menschliche Person betrachtet. Dies geht sowohl aus 7,1 f., als aus den Ausdrücken ἀγενεαλόγητος und ἀφωμοιωμένος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ in 7,3.*) unzweifelhaft hervor**). — Aber als geschichtliche Person hat Melchisedek und als geschichtlicher Vorfall hat die Erzählung, welche von ihm Kunde gibt, keine Bedeutung für den Vf. unseres Briefes. Nur dadurch, daß die Schrift ein solches Bild von diesem geschichtlichen Priesterkönige entwirft, daß dieser als ein Vorbild des neutest. Priesterkönigs erscheint, gewinnt seine Person und der Bericht über dieselbe eine bleibende Bedeutung; und nur sofern er zu einem solchen Vorbild gemacht ist, ist von ihm überhaupt in dem geschriebenen Gottesworte die Rede. Denn nur sofern der Bericht über ihn von der Erhabenheit des neutest. Hohepriesters Zeugniß gibt, redet Gott in demselben noch zu den Zeitgenossen des Vf's. — Nicht das was jener Bericht, als ein blos geschichtlicher betrachtet, aus der Vergangenheit erzählt, sondern was er sagt, um Melchisedek als ein weissagendes Vorbild des künftigen neutest. Hohepriesters erscheinen zu lassen, ist daher in den Augen des Vf's der eigentliche, von Gott

---

*) Vgl. zu diesen Ausdrücken Tholuck, De Wette, Ebrard, Lünem. und Delitzsch.—

**) Zwar meinen Bleek (zu 7,3. und 7,8.) und Nagel, die Aussagen μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές und μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ ließen sich nur unter der Voraussetzung genügend erklären, daß der Vf. den Melchisedek „als eine Incarnation des göttlichen Geistes oder wenigstens eines himmlischen Wesens" betrachtet habe; von dieser Voraussetzung aus erklären sie dann auch die übrigen Prädicate in 7,3. Ihnen stimmt Schumann, II. S. 814 bei. — Aber die Unhaltbarkeit dieser Ansicht ist schon von den vorhin angeführten Auslegern und von Auberlen (S. 455 f.) hinreichend nachgewiesen. Wir bemerken dazu nur noch, daß, wenn der Vf. wirklich die ihm von Bleek zugeschriebene Vorstellung gehegt hätte, sein Ausspruch über ein etwaiges Priesterthum Christi auf Erden in 8,4. mutatis mutandis ebenso gut von dem Hohepriesterthum Christi im Himmel gelten würde; er könnte auch im Himmel nicht Priester sein. Nagel (S. 346) nimmt freilich einen derartigen Widerspruch des Vf's mit sich selbst unbedenklich an. —

beabsichtigte Sinn der alttest. Erzählung*). So sieht er denn auch über den ihm wohlbekannten geschichtlichen Sinn derselben hinweg und hält sich nur an ihre bleibende, an ihre neutest. Bedeutung**); nicht die historische Person Melchisedek's als solche faßt er in's Auge, sondern er redet von ihm nur im Hinblick auf das Bild, welches die heilige Schrift von ihm entwirft, um ihn zu einem Typus des neutest. Hohepriesters zu machen. Daraus ist es zu erklären, daß er von Melchisedek sagt: *μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές* (7,3.). Die Schrift entwirft nämlich von ihm, und von sonst Niemand, ein Bild, welches die Vorstellung eines für immer in seinem Amte bleibenden Priesters erweckt. Aaron z. B. hatte nach der Darstellung der Schrift sein Priesteramt nicht mehr, sobald er gestorben war; die fleischliche Satzung, auf welche die Schrift sein Priesterthum gründet, brachte dies nothwendig mit sich. Das Bild, welches die Schrift von ihm entwirft, ist also nicht das eines

*) Dies ist das Wahre an der von Reuß (II. S. 542) gemachten Bemerkung: die Exegese werde den Vf. nie gegen den Vorwurf vertheidigen können, daß er sich un jeu d'esprit aussi puéril que capricieux erlaubt habe, wenn sie sich nicht entschließe anzuerkennen, daß der Bericht der Genesis für ihn nicht eine Erzählung, sondern ein Dogma war, mit andern Worten, daß die Person des Melchisedek für ihn keine historische Wirklichkeit, sondern nur eine prophetische und typische Existenz hatte. — Nur ist das „nicht — sondern" in „nicht nur — sondern vorwiegend" umzusetzen; denn sicherlich ist nach den Anschauungen unseres Vf's die geschichtliche Existenz des Melchisedek durch seine „prophetische und typische Existenz" nicht ausgeschlossen, wenn jene ihm auch völlig gleichgültig und bedeutungslos erschien. —

**) De Wette zu 7, 2.3. meint, der Vf. sei sich des Unterschiedes zwischen der geschichtlichen und der typologischen Wahrheit nicht bewußt gewesen. Aber wenn er auch über diesen Unterschied nicht gerade reflectirt, so verrathen doch seine Worte (*ἀγενεαλόγητος* und *ἀφωμοιωμ. τ. υἱ. τ. θ.*) das mehr oder weniger klare Bewußtsein, daß seine Aussagen nicht der geschichtlichen Person des Melchisedek als solcher, sondern dem in der Schrift gezeichneten Bilde derselben gelten. Wie hätte es ihm auch verborgen sein können, daß dieselben über das Maaß des geschichtlich Wirklichen hinausgehen?! —

immer in seinem Amte bleibenden Priesters; darum kann er in dieser Beziehung auch nicht als ein Vorbild Christi betrachtet werden. Mit Bezug auf Melchisedek dagegen redet die Schrift von keiner fleischlichen Satzung, kraft deren er Priester geworden ist; in der Genesis und in der Psalmstelle erscheint seine Person als eine mit der Priesterwürde bekleidete, ohne daß irgendwo gesagt ist, wie und wodurch er Priester geworden ist; so erscheint sein Priesterthum durchaus als ein an seine Person geknüpftes. Auch von dem Aufhören seines Priesterthums und von einem Nachfolger in seinem Priesteramte ist nirgends etwas zu lesen, so daß ihm nach dem in der Schrift von ihm entworfenen Bilde die Priesterwürde als character indelebilis eigen ist. Daher kann von ihm gesagt werden: μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές. — In gleicher Weise sind die auf 7,3. (μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ) zurückblickenden Worte μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ in 7,8. zu erklären. Auch diese Worte hat der Vf. geschrieben ohne sagen zu wollen, daß die historische Person des Melchisedek noch am Leben sei; er schrieb vielmehr auch sie, indem ihm nur das von der Schrift entworfene Bild Melchisedek's, in welchem dieser ein Typus des neutest. Hohepriesters ist, vor Augen stand. Indem nämlich die Schrift von seinem Tode schweigt, dagegen ausdrücklich bezeugt, daß er ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα sei (Ps. 110,4.) *) entwirft sie in der Schilderung seiner Person das Bild eines ewig lebenden Priesters **). — An der typischen Ausdeutung der

---

*) Daß nämlich der Vf. diese Worte gegen den Grundtext eng verbunden und als das betrachtet hat, worin der Messias-Priester nach der Weissagung des Psalmwortes dem Melchisedek ähnlich sein solle, ergibt sich aus 7, 15—17.; wie er dazu kommen konnte eine solche Aussage über Melchisedek in den Psalmworten zu finden, zeigen unsere obigen Bemerkungen über die Aussage μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές. —

**) Die beiden oben erörterten Aussagen über Melchisedek werden im Wesentlichen in gleicher Weise von Tholuck, De Wette, Ebrard (dessen Ausführung besonders lesenswerth ist), Lünem., Stier

Erzählung von Melchisedek haben wir hiernach einen Beleg dafür, daß der Vf. das hermeneutische Verfahren,

---

(I. S. 192), Hofmann (II. S. 402), Reuß (II. S. 542) und Delitzsch erklärt. Die Erklärung des Primasius, jene Aussagen gälten von Melchisedek, sofern er in seinem Antitypus in Christo ewig Priester sei und ewig lebe, ist aus dem schon von Bleek angegebenen Grunde (vgl. auch Auberlen, S. 455) unhaltbar und muß von der unserigen wohl unterschieden werden. — Neuerdings hat übrigens Auberlen in der angeführten Abhandlung die beiden oben erörterten Aussagen in einer andern, auf den ersten Blick sehr ansprechend erscheinenden Weise zu erklären versucht. Er bemerkt, das ζῇ in 7,8. schließe den Tod Melchisedeks nicht aus; der Gegensatz zwischen den levitischen Priestern als sterblichen Menschen und dem Melchisedek als einem, der das Zeugniß habe, daß er lebe, sei daraus zu erklären, daß die Einsetzung der levitischen Priester in ihr Amt nach der Norm eines fleischlichen Gebotes erfolge, welches nur eine bestimmte natürliche Abstammung, dagegen keine lebendige und lebendigmachende Gemeinschaft mit Gott für die Uebernahme des Priesteramtes erfordere und erfordern könne; Melchisedek aber sei darum Priester, weil er in jener innerlichen, lebendigen und lebendigmachenden Gemeinschaft mit Gott stehe; und aus demselben Grunde sei er auch der Macht des Todes entnommen, und lebe auch in und nach seinem Tode. — Auf diese Erklärung von 7,8. gründet dann Auberlen seine Auffassung des ewigen Priesterthums Melchisedeks. „Durch sein priesterliches Nahen zu Gott, durch seine Gottesgemeinschaft lebt Melchisedek ewig; er lebt eben daher nur als Priester.“ Sein Priesterthum beschränkt sich freilich auf das „heilige und freie Nahen zu Gott;“ er ist in keinem andern Sinne ewiger Priester, als es nach der Apokalypse alle seligen Geister sind.“ (vgl. Auberlen a. a. O. S. 494—498). — Aber so sehr dieser Erklärungsversuch (den übrigens schon Marcus Eremita [in d. angef. Sch. Cap. 6] wenigstens in Betreff des ewigen Priesterthums Melchisedeks [vgl. dagegen Cap. 4] mit der richtigen Erklärung verbunden hat) sich dadurch empfiehlt, daß er den beiden Aussprüchen in 7,3 und 7,8. buchstäbliche Wirklichkeit vindicirt, ohne den Melchisedek zu einem übernatürlichen Wesen zu machen, so können wir denselben doch nicht für gelungen halten. Denn sowohl das ζῆν als auch das „Priester bleiben“ kommt in dem Sinne, in welchem Auberlen diese Ausdrücke auffaßt, wenigstens den frommen levitischen Priestern, ebenso gut zu, als dem Melchisedek. Auch jenen kann die lebendige und lebendigmachende Gemeinschaft mit

welches er in der messianischen Deutung mancher alttest. Stellen unbewußter Weise befolgt, auch bewußter Weise in

---

Gott nicht abgesprochen werden. Wenn dieselbe vom Gesetz auch nicht als ein Erforderniß zur Uebernahme des Priesteramtes bezeichnet ist, so ist sie und das auf ihr beruhende ζῆν darum doch nichts, was den Melchisedek vor frommen levitischen Priestern auszeichnet. — Ebenso verhält es sich mit dem ewigen Priesterthume Melchisedeks; man hätte, wenn Auberlen dasselbe richtig auffaßte, dem Vf. sagen können, daß die levitischen Priester mit ihrem Tode zwar aufhörten, levitische Priester zu sein, daß sie aber, wenn sie anders fromme Männer waren, schon während ihres Lebens, und nach ihrem Tode auch in demselben Sinne Priester, und zwar ewige Priester seien, wie Melchisedek. Um diesen Einwendungen zu entgehen, müßte Auberlen geltend machen, daß hier nur das in Betracht zu ziehen sei, was die Schrift sage; bei Melchisedek nämlich seine lebendige Gemeinschaft mit Gott, und das in ihr begründete ewige Leben und ewige Priesterthum; bei den levitischen Priestern das was sie eben zu levitischen Priestern macht und was sie als solche sind; dagegen sei das was sie etwa, abgesehen von ihrer Eigenschaft als levitischer Priester, vermöge persönlicher Frömmigkeit seien, nicht mit in Rechnung zu bringen. — Allein damit würde offenbar zu unserer Erklärung der betreffenden Stellen zurückgelenkt; die Herbeiziehung der Idee des durch den Tod nicht unterbrochenen ewigen Lebens in der Gemeinschaft mit Gott erweist sich also als ein unnöthiger und keinen Nutzen bringender Umweg. — Dazu kommt, daß, wenn das Hohepriesterthum Christi mit dem Priesterthume Melchisedeks verglichen wird, unter dem letzteren unmöglich ein Priesterthum verstanden sein kann, wie es jeder andere gottselige Mensch auch hat; es kann dabei nur an ein Priesterthum gedacht werden, dessen Träger die Aufgabe hat, zwar nicht Sünden durch Opfer zu sühnen, aber doch Andere priesterlich zu vertreten und ihnen durch seine Fürbitte den Segen Gottes zu vermitteln; dessen Träger also Gott näher steht, als die für welche er Priester ist. Dies ist auch das Verhältniß, in welchem der historische Melchisedek zu Abraham steht. Im ewigen Leben aber hat Melchisedek kein solches besonderes Priesteramt, das ihn zum Vermittler zwischen Gott und anderen Menschen macht. Darum kann das ewige Priesterthum Melchisedeks nach der Auberlen'schen Auffassung desselben nicht als ein Vorbild des himmlischen Hohepriesterthums Christi betrachtet werden. —

Anwendung bringt, das Verfahren nämlich den geschichtlichen Sinn alttest. Stellen außer Betracht zu lassen und nur die höhere, prophetische Bedeutung, welche ihnen vermöge ihres idealen Gehaltes zukommt, in's Auge zu fassen. —

Dritter Abschnitt.

Biblisch-theologische Vergleichungen.

Nachdem wir in den beiden vorigen Abschnitten die Lehre des Vf's über das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes ausführlich dargestellt, und seine Anschauungen über die heiligen Schriften des alten Bundes, sowie sein hermeneutisches Verfahren in der Benützung derselben beleuchtet haben, müssen wir auf dem Gebiete der biblischen Theologie eine Umschau halten um zu sehen, welche Stellung wir dem Lehrbegriffe unseres Briefes hinsichtlich des bisher erörterten Lehrstücks in dem Ganzen der neutest. Lehrentwicklung anzuweisen haben, und um uns wo möglich die menschlich-subjective Genesis seiner Anschauungen über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes klar zu machen. — Bevor wir jedoch die Vergleichung des ganzen bisher entwickelten Lehrstücks mit dem entsprechenden anderer Lehrbegriffe anstellen, wollen wir einer zusammenhängenden biblisch-theologischen Erörterung über die Vorstellung von den zwei Weltzeiten, welcher wir in unserem Briefe begegneten (vgl. §. 8), hier ihre Stelle anweisen. —

§. 20.

Biblisch-theologisches über die zwei Weltzeiten.

Zu vgl.: 1) Herm. Witsii, diss. de seculo hoc et futuro in seinen Miscellan. T. I. lib. II. diss. 6 und in der unter dem Titel Nov. Test. ex Talmude et Antiquit. Hebr. illustratum von Joh. Gerh. Meuschen herausgegebenen Sammlung von Dissertationen (Leipzig, 1736), S. 1171—1183.

2) Jac. Rhenferdii, diss. I. de phrasi graeca N. T. ὁ αἰὼν ὁ μέλλων et hebraea הָעוֹלָם הַבָּא. 1693; bei Meuschen a. a. O. S. 1116—1130.

3) Desselben diss. II. exhibens testimonia recentiorum Rabbinorum de seculo futuro et diebus Messiae; bei Meuschen a. a. O. S. 1130—1149.

4) Desselben Vindiciae sententiae de seculo futuro; bei Meuschen a. a. O. S. 1149—1171. —

5) Christ. Schoettgenii, diss. de seculo hoc et futuro in seinen hor. hebr. et talmud. I. S. 1153—1158. Vgl. auch II. S. 23—27. —

Die Wurzel dieser Vorstellung ist bekanntlich der altteſt. Begriff בְּאַחֲרִית הַיָּמִים (vgl. Gen. 49, 1. Num. 24, 14. Deut. 4, 30. 31, 29. Jeſ. 2, 2. Jer. 23, 20. 30, 24. 48, 47. 49, 39. Ez. 38, 16. Hoſ. 3, 5. Mich. 4, 1. Dan. 2, 28. 10, 14.); diese Formel bedeutet keineswegs: „in der Folge der Tage" *) d. h. „in der Folgezeit, in der Zukunft" **), auch nicht blos: „in später Folgezeit" ***); sondern sie bezeichnet „die späteste Folgezeit, über welche hinaus das Auge nicht weiter dringt" †), und bildet den Gegensatz zu בְּרֵאשִׁית; die Uebersetzung „am Ende der Tage" ist also vollkommen richtig. Bei den Propheten kommt der Ausdruck fast nur als Bezeichnung der messianischen Zeit vor, wie dies seinem Begriffe entsprechend nicht anders erwartet werden kann ††). Die Uebersetzung der

---

*) Knobel zu Gen. 49, 1.

**) Bleek zu Hebr. 1, 1.

***) Tuch zu Gen. 49, 1. Vgl. Num. 24, 17., welche Stelle man für diese Uebersetzung anführen könnte. —

†) Hitzig zu Mich. 4, 1. —

††) Vgl. Hengstenberg: die Geschichte Bileams und seine Weissagungen, S. 158 ff.; desselben Christologie des A. T's (2te Aufl.), I. S. 328. 427. 508.; Knobel zu Jeſ. 2, 2. —

LXX lautet ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις (Jes. 2, 2.) oder ἐπ᾿ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν Gen. 49, 1. Deut. 8, 16. 32, 20. Ez. 38, 16. Hos. 3, 5. Mich. 4, 1. Dan. 2, 28. 10, 14.) oder ἐπ᾿ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν (Num. 24, 14. Jer. 23, 20. 49, 39.), auch ἐπ᾿ ἐσχάτῳ τ. ἡμ. (Deut. 4, 30.) und ἔσχατον τ. ἡμ. (Deut. 31, 29.)*). Der Chaldäer übersetzt בְּסוֹף יוֹמַיָּא oder בְּסוֹף הַזְּמָן. Aus der Wurzel dieses alttest. Begriffs ist nun die talmudische und rabbinische Vorstellung von zwei Weltzeiten, dem עוֹלָם הַזֶּה und dem עוֹלָם הַבָּא hervorgewachsen. Innerhalb derselben findet jedoch hinsichtlich des Verhältnisses der eigentlich messianischen Zeit, der Zeit des Messias (יְמוֹת הַמָּשִׁיחַ) zu den zwei Weltzeiten ein Unterschied statt, indem jene bald zu dem עוֹלָם הַזֶּה, bald zu dem עוֹלָם הַבָּא gerechnet, bald auch von beiden geschieden und zwischen dieselben hinein gestellt wird**). Diese drei verschiedenen Vorstellungsweisen können sich, wie man leicht sieht, alle mit gleichem Rechte auf den alttest. Ausdruck berufen, da demselben der Gedanke einer über die messianische Zeit hinausliegenden „zukünftigen Zeit" noch ganz fremd ist. Was die alttest. Aussagen erfordern, daß nämlich die Erscheinung des Messias an's Ende der Tage gesetzt werde, das halten alle drei Vorstellungsweisen fest; sie unterscheiden sich nur durch die verschiedene Bestimmung des Grenzpunktes zwischen der „gegenwärtigen" und der dem A. T'e noch unbekannten „künftigen Weltzeit"; diesen Grenzpunkt konnte man mit gleichem Rechte nach „dem Ende der Tage" oder vor demselben ansetzen, oder man konnte auch dies „Ende der Tage" selbst als eine Grenzzeit betrachten. —

---

*) An einigen der angeführten Stellen schwankt jedoch die Lesart.

**) Die Belegstellen s. in den oben angeführten Schriften und bei Bleek, II. S. 21 ff., der auch über den zwischen Rhenferd und Witsius über diesen Gegenstand geführten Streit, in welchem jene Schriften gewechselt wurden, berichtet hat. —

Die Vorstellung von den zwei Weltzeiten begegnet uns nun auch im N. T'e sehr häufig. Christus selbst unterscheidet zwei αἰῶνες: ὁ αἰὼν οὗτος oder ὁ καιρὸς οὗτος und ὁ αἰὼν μέλλων oder ἐρχόμενος oder ἐκεῖνος (vgl. Matth. 12, 32. Marc. 10,30. Luc. 18,30. 20,34 f.); der Wendepunkt beider ist die συντέλεια τοῦ αἰῶνος (Matth. 13,39. 40. 49. 24,3. 28,20.); und diese ist die Zeit der Wiederkunft des Menschensohnes zum Gericht, so daß die erste Weltzeit noch die ganze zwischen der ersten Erscheinung Christi im Fleisch und seiner zweiten Erscheinung in der Herrlichkeit mitten inne liegende irdische Entwicklungsperiode des Gottesreiches in sich schließt, während die „zukünftige Zeit" die Zeit des vollendeten Gottesreiches ist. In Uebereinstimmung hiermit ist auch in den von Johannes berichteten Reden Christi der Tag der Todtenauferstehung und des Gerichts ἡ ἐσχάτη ἡμέρα genannt (Joh. 6,39. 40. 44. 54. 11,24. 12,48.). Offenbar hat Christus diese Vorstellung von den zwei Weltzeiten aus den religiösen Anschauungen seiner jüdischen Zeitgenossen einfach aufgenommen; nur ist nicht mehr die Erscheinung des Messias überhaupt, sondern seine zweite Erscheinung die Grenzscheide der Weltzeiten *).

Dieselbe Vorstellung finden wir in den Briefen des Apostels Paulus. Denn wenn er im Gegensatz zu den Leiden τοῦ νῦν καιροῦ von der „zukünftigen" (μέλλουσα) Herrlichkeit spricht, die an uns offenbar werden soll (Röm. 8,18.), so thut er dies offenbar auf Grund einer Vorstellung, welche die Zeit, in der die Christen noch mannigfache Leiden zu dulden haben, zu der ersten Weltzeit rechnet, und erst mit der Vollendung, d. h. mit der Parusie die „zukünftige Zeit" ihren Anfang nehmen läßt. Ganz klar liegt diese Vorstellung in Tit. 2,12 f. vor: die Christen leben ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, und diesem ist die Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes und unseres Heilandes Jesu Christi gegenübergestellt. Von

*) In welchem Verhältniß diese Vorstellung zu den drei rabbinischen Vorstellungsweisen steht, so fern diese von einander abweichen, bleibe hier unerörtert.

den mit der Parusie beginnenden neuen Zeitläufen sind wohl auch die αἰῶνες οἱ ἐπερχόμενοι in Eph. 2, 7. zu verstehen; und die ἔσχαται ἡμέραι welche nach 2 Tim. 3, 1. (vgl. 1 Tim. 4, 1.) die näher beschriebenen bösen Zeitumstände bringen werden, bezeichnen jedenfalls die der Parusie unmittelbar vorausgehende Zeit (vgl. noch Eph. 1, 21.; οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι). — Wenn in den angeführten Stellen die Vorstellung von den zwei Weltzeiten noch ganz dieselbe Gestalt hat, in welcher sie uns auch in den Reden Christi begegnete, so zeigt sich doch in anderen Stellen, daß der Apostel Paulus dieselbe eigenthümlich gestaltet und weiter ausgebildet hat. Er giebt nämlich den Ausdrücken ὁ αἰὼν οὗτος, ὁ νῦν αἰών, ὁ ἐνεστὼς αἰών neben ihrer zeitlichen Bedeutung auch eine ethische; „diese Weltzeit", d. h. die vormessianische Zeitperiode, trägt den Character der Unsittlichkeit und Gottentfremdung (vgl. Röm. 12, 2. 1 Cor. 1, 20. 2, 6. 8. 3, 18. 2 Cor. 4, 4. Gal. 1, 4. Eph. 2, 2. 2 Tim. 4, 10.). Diese ethische Bedeutung hatte der Ausdruck in den Reden Christi noch nicht; die „gegenwärtige Zeit" war wohl die Zeit des noch unvollendeten Gottesreiches, während welcher Böse und Gute nebeneinander im Himmelreich sind; sie war eine Zeit der Unvollkommenheit; aber sie war keine Zeit der sittlichen Verderbniß. In Folge dieser Umgestaltung des Begriffs wird auch das Verhältniß der Christen zu der „gegenwärtigen Zeit" ein anderes. Während nach der in den Reden Christi und in den zuerst angeführten paulinischen Stellen vorliegenden Anschauung die Christen noch in der gegenwärtigen Zeit leben, erscheint diese, sobald der Ausdruck jene ethische Bedeutung erhält, als eine für die Christen vergangene Zeit (vgl. Röm. 12, 2. Gal. 1, 4. Phil. 3, 20. Col. 1, 13.). — Auch noch in einer andern Beziehung hat der Apostel die Vorstellung von den zwei Weltzeiten etwas anders gestaltet. Er erwartete die Wiederkunft Christi und also auch den Anbruch des zweiten Weltalters in Kurzem; die in mehrere Aeonen zerfallende erste

Weltzeit erschien ihm daher als eine seit der ersten Erscheinung Christi im Ablaufen begriffene; die kurze Zeit von der Ankunft bis zur Wiederkunft Christi bildete in seinen Augen den Schluß derselben; daraus ist es zu erklären, daß er 1 Cor. 10, 11. sagt, die Enden der Weltzeiten (τὰ τέλη τῶν αἰώνων) seien zu uns gelangt d. h. sie seien in unsere Lebenszeit eingetroffen *). Doch ruht diese Anschauung immer noch auf der Vorstellung, daß die Wiederkunft Christi den eigentlichen Wendepunkt der beiden Weltalter bezeichnet. —

Dieselbe durch die Erwartung der nahen Wiederkunft Christi etwas modificirte Vorstellung finden wir auch in andern neutest. Schriften. Auf Grund derselben betrachtet Petrus in der Pfingstrede die Zeit der Geistesausgießung, also seine eigene Zeit als die Zeit der ἔσχαται ἡμέραι (Act. 2, 17.), und setzt in seinem Briefe die erste Erscheinung Christi ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων (1 Petr. 1, 20.), welche Zeitbestimmung in der andern: πρὸ καταβολῆς κόσμου ihren Gegensatz hat. Das Ende des hier durch ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων bezeichneten Zeitraums bezeichnet er an einer andern Stelle als den καιρὸς ἔσχατος, und redet von demselben als von dem Zeitpunkt, in welchem zugleich mit der Wiederkunft Christi die Heilsvollendung eintritt (1 Petr. 1, 5.) **). — Wie Petrus, so nennt auch Jacobus die zwischen der ersten Erscheinung Christi und dem Endgericht mitten inneliegende Zeit ἔσχαται ἡμέραι (Jac. 5, 3.). —

Dagegen berechtigt uns die Stelle 1. Joh. 2, 18.: ἐσχάτη ὥρα ἐστιν nicht, auch dem Apostel Johannes die Vorstellung zuzuschreiben, daß mit der ersten Erscheinung

*) Nicht mit der συντέλεια τ. αἰώνων, wie Meyer z. d. St. angibt, wohl aber mit den ἔσχαται ἡμέραι sind „die Enden der Weltzeiten" identisch. Weiß, S. 82, Anm. 3, will den Ausdruck irriger Weise mit dem πλήρωμα τῶν καιρῶν (Eph. 1, 10.) identificiren. —

**) Vgl. Weiß, S. 83 ff. Jedoch ist die Folgerung aus 1 Petr. 1, 20. Act. 2, 17. 3, 24., der Apostel denke bereits mit der ersten Erscheinung Christi die Vollendungszeit eingetreten, eine unberechtigte. —

Christi die Schlußzeit des ersten Weltalters begonnen habe; er bezeichnet allerdings, wie Petrus und Jakobus, seine eigene Zeit als das Ende des ersten Weltalters, aber er thut dies nur, weil ihm die antichristischen Irrlehren, die ein Zeichen der herannahenden Wiederkunft Christi sein sollen, schon vorhanden zu sein scheinen. Seine Vorstellung von den zwei Weltzeiten ist also mit der in den Reden Christi vorkommenden wesentlich identisch. Dies gilt in noch höherem Maaße von der 2 Petr. 3, 3. (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν) und Jud. 18. (ἐπ' ἐσχάτου χρόνου oder ἐν ἐσχάτῳ χρόνῳ) zu Grunde liegenden Vorstellung. —

Trotz mancher Verschiedenheiten stimmen doch alle bisher betrachteten neutest. Anschauungen darin überein, daß sie das zweite Weltalter erst mit der Wiederkunft Christi beginnen lassen, so daß die συντέλεια τῶν αἰώνων auch für die Christen noch eine rein zukünftige ist. Es ist dies wie wir gesehen haben, auch bei der von Petrus, Jacobus und Paulus — von dem letzteren aber nur in 1 Cor. 10, 11. — ausgesprochenen Anschauungsweise der Fall, nach welcher mit der ersten Erscheinung Christi die Schlußzeit des ersten Weltalters angebrochen ist. Nur bei dem Apostel Paulus fanden wir außerdem auch eine Vorstellung, nach welcher der αἰὼν οὗτος für die Christen schon ein vergangener ist; doch hat dieselbe keinen weiteren Einfluß auf die Gestaltung seiner Vorstellung von den zwei Weltaltern geübt, da der Begriff des αἰὼν οὗτος in den betreffenden Stellen seine zeitliche Bedeutung fast ganz verloren, und dafür eine vorwiegend ethische erhalten hat. —

Im Hebräerbrief haben wir nun eine von allen sonstigen neutest. Vorstellungsweisen ganz abweichende kennen gelernt. Mit Petrus, Jacobus und Paulus (in 1 Cor. 10, 11.) läßt er zwar mit der ersten Erscheinung Christi die Schlußzeit des ersten Weltalters beginnen*);

---

*) Vgl. mit dem Gegensatz πάλαι — ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων in Hebr. 1, 1. den oben angeführten Gegensatz in 1 Petr. 1, 20. —

aber die συντέλεια τῶν αἰώνων fällt ihm nicht mit der Wiederkunft Christi zusammen; vielmehr schiebt er dieselbe von diesem unbestimmten, noch in der Zukunft liegenden Zeitpunkt in die Vergangenheit zurück und betrachtet den Tod Christi als den Wendepunkt des alten und des neuen Weltalters. Diese dem Vf. unseres Briefes eigenthümliche*) Umgestaltung der Vorstellung von den zwei Weltzeiten wirft ein helles Licht auf die unermeßliche Bedeutung, welche in seinen Augen der Tod Christi hat. Denn nur daraus, daß ihm derselbe für die Geschichte des neutest. Gottesreiches noch viel bedeutungsvoller und folgenreicher erschien, als die Wiederkunft Christi, läßt sich eine solche Abweichung von der gewöhnlichen Vorstellungsweise erklären. —

Das erste Weltalter ist nach unserem Vf. wenigstens für die Christen vergangen. Aber der Grund dieser Anschauung ist nicht, wie in den angeführten paulinischen Stellen, eine Zurückstellung der zeitlichen Bedeutung und eine fast nur ethische Fassung des Begriffs „die gegenwärtige Zeit", sondern die Verlegung der Grenzscheide der beiden Weltzeiten; jene ethische Gestaltung des Begriffs ὁ αἰὼν οὗτος ist das ausschließliche Eigenthum des Apostels Paulus geblieben. —

Ueberhaupt betrachtet der Vf. unseres Briefes die erste Weltzeit weniger als eine Zeit der sittlichen Verderbniß, denn als eine Zeit, da man sich vom Sündenbewußtsein beschwert, und durch äußerliche Satzungen zurückgehalten noch nicht zu Gott nahen konnte. Sie ist ihm nicht eine Zeit der Gottentfremdung, sondern eine Zeit, in welcher die Sehnsucht nach Gott noch keine Befriedigung finden konnte, weil der Weg zum himmlischen Allerheiligsten noch nicht geoffenbart war. Es hängt dies — abgesehen von dem was wir in §. 23 bemerken werden — auch damit zusammen, daß er überall nicht

*) Köstlin, S. 412 will mit Hilfe von Apoc. 1,7. nachweisen, daß auch in Joh. 19,37. eine Anschauung vorliege, nach welcher das Ende der Welt mit dem Tode Christi zusammenfalle. Allein der Nachweis ist ihm durchaus mißglückt. —

den Zustand der ganzen Menschheit, sondern speciell den des alttest. Bundesvolkes in's Auge faßt. —

Wir weisen schließlich nur noch kurz darauf hin, daß die Verlegung des Anfangstermins der Vollendungszeit von der Zukunft in die Vergangenheit, von der Wiederkunft Christi in die Zeit seiner ersten Erscheinung, obschon sie sich sonst in keiner neutest. Schrift findet, dennoch als eine in sonstigen neutest. Lehrsätzen wohl begründete erscheint. Christus selbst spricht ja von dem Himmelreiche bald als von einem gegenwärtig schon vorhandenen, bald als von einem erst kommenden Reiche*); und diese doppelte Betrachtungsweise zieht sich durch das ganze N. T. hindurch. Die Ansetzung des Wendepunktes der beiden Weltalter auf die Zeit der Wiederkunft Christi ruht auf der Idee, daß das Reich Gottes noch ein zukünftiges sei. Die Idee des gegenwärtig schon vorhandenen Gottesreiches berechtigte aber ebenso gut jenen Wendepunkt in die Vergangenheit und zwar, da der Eintritt des Gottesreiches sich an die Person Christi anknüpft, in die Zeit der ersten Erscheinung Christi zu setzen. — Es ist ja auch nichts natürlicher, als daß die erste Erscheinung Christi auch als ein Hauptwendepunkt in der Geschichte des Reiches Gottes betrachtet wird; und so hat denn auch — abgesehen von der oben erörterten Vorstellung, welche diesen Wendepunkt als den Anfang der ἔσχαται ἡμέραι betrachtet — der Apostel Paulus einen besonderen Ausdruck zur Bezeichnung desselben; wir meinen den Ausdruck τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου (Gal. 4, 4.), oder τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν (Eph. 1, 10.), oder καιροὶ ἴδιοι (Tit. 1, 3.). — Daß aber der Vf. unseres Briefes den Wendepunkt der beiden Weltalter nicht überhaupt in der Zeit der ersten Erscheinung Christi, sondern speciell in der Zeit seines Todes erkennt, rechtfertigt sich von selbst durch die Bedeutung, welche der Tod Christi in dem Ganzen seines Lehrbegriffs hat. —

---

*) Vgl. Schmid, I. S. 326 ff. und Schumann, I. S. 367 bis 370. —

§. 21.
Die alttest. Grundlage der Anschauungen des Vf's.

Wir haben nun zunächst das Verhältniß der Lehre unseres Briefes zu dem A. T'e in's Auge zu fassen. Schon früher (§. 5) ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß der Grundton des alttest. Gottesbewußtseins durch das, was unser Vf. von Gott aussagt, überall hindurchklingt. In einem alttest. Begriffe erkannten wir die Wurzel der Vorstellung von den zwei Weltaltern (§. 20). Aber auch das ganze bisher entwickelte Lehrstück ruht auf alttest. Grundlage. Der Vf. hat nicht nur den Begriff διαθήκη ganz unverändert aus dem A. T'e herübergenommen, sondern er hat auch die Vorstellungen von der inneren Organisation des alten Bundes, welche er aus der Schrift gewonnen hatte, einfach auf den neuen Bund übertragen. Namentlich hat er der in einem Priester- und Opferinstitut bestehenden Versöhnungsanstalt im neuen Bunde dieselbe Stellung und Bedeutung belassen, welche dieselbe im alten Bunde hatte. Ferner ist die Erkenntniß der Mangelhaftigkeit des alten und der Vollkommenheit des neuen Bundes dem Vf. gewiß nicht zum geringsten Theile durch die Betrachtung alttest. Schriftworte aufgeschlossen worden; nicht als ob er sie überhaupt auf diesem Wege erst gewonnen hätte; aber im Lichte alttest. Schriftworte ist dieselbe wenigstens klarer, sicherer und vollständiger geworden. — Auch hat sich die Betrachtungsweise des alten Bundes als einer abbildlichen Vorausdarstellung des neuen auf Grund alttest. Aussagen über die mosaische Stiftshütte, namentlich aus Ex. 25, 40. entwickelt. — Daß endlich alttest. Schriftworte die Hauptgrundlage der Gewißheit sind, welche der Vf. darüber hat, daß der alte Bund und alle seine Fleischessatzungen seit der Aufrichtung des neuen Bundes als abgethan zu betrachten sind, ist schon früher (§. 14) bemerkt worden. —

Außerdem läßt es sich auch noch in manchen einzelnen Punkten nachweisen, daß die Anschauungen des Vf's

auf alttest. Grundlage ruhen. So ist es überhaupt schon eine alttest. Anschauung, wenn die Offenbarung Gottes — wie dies in unserem Briefe der Fall ist (§. 6) — immer als ein Reden Gottes, also als eine in der Form des Wortes den Menschen zu Theil werdende betrachtet wird *). Aber auch die specielle Vorstellung von dem Worte Gottes, welche wir in unserem Briefe vorfanden (§. 6) ist in nichts von derjenigen verschieden, welche sich im A. T'e findet. Denn auch in der alttest. Schrift erscheint das דְּבַר יְהוָה als eine energische Lebensäußerung Gottes. Wie durch das Wort Jehova's der Himmel geschaffen ist (Ps. 33,6.), so vollzieht dasselbe auch selbst die Verheißungen und Drohungen, welche es ankündigt (vgl. Jes. 9,7. 45,23. 55,10 f.). So oft Jehova auf Erden etwas ausführen will, sendet er sein Wort aus, und dieses vollzieht seinen Willen vermöge der lebendigen Gotteskraft die ihm innewohnt (vgl. Ps. 107,20. Ps. 147,15.18.). Wegen der unwiderstehlichen Energie seiner Wirksamkeit wird es einem Feuer und einem Hammer, der Felsen zerschmettert, verglichen (Jer. 23,29.). Unverkennbar ist in solchen Aussprüchen das Wort Gottes als eine energische Lebensäußerung Gottes betrachtet. —

Endlich kann auch die Vorstellung des Vf's von dem neutest. Gottesvolke und namentlich die Anschauung, nach welcher die Juden-Christen der Hauptbestandtheil und Grundstock desselben sind, ihren alttest. Ursprung nicht verleugnen. Die alttest. Prophetie weissagt bekanntlich schon, daß auch alle Heiden an den Segnungen der messianischen Zeit Theil nehmen sollen; sie verkündet auch, daß der gottlose Theil des israelitischen Volkes durch die der messianischen Zeit vorausgehenden göttlichen Strafgerichte ausgerottet werden soll; dabei aber betrachtet sie doch immer den Rest des Volkes Israel, der sich bekehren und wieder sehr vermehren wird, als den Grundbestandtheil des messianischen Volkes, zu wel-

*) Vgl. Lücke, Comment. zum Ev. Johannis 3te Aufl. I. S. 256. —

chem die heidnischen Völker hinzukommen (vgl. z. B. Jes. 2,1–4. mit 4,2 f. 25,6 ff. 56,3–9. 65,1.8–12. 66, 18—23. Mich. 4,1 ff. Ps. 87). Und dies eben ist ja auch — wie wir gesehen haben (§. 16) die Vorstellung unseres Vf's. —

§. 22.

Die Lehre unseres Briefes und die Aussprüche Christi über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes.

Der Vf. hat sich selbst bemüht, die Uebereinstimmung seiner Lehre über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes mit den Aussprüchen des alttest. Gotteswortes in vielen Punkten nachzuweisen. Für uns ist aber auch die Frage von Wichtigkeit, in welchem Verhältnisse dieselbe zu den hier in Betracht kommenden Aussprüchen Christi steht, und ob sie sich als eine in denselben begründete Lehre legitimiren kann. —

Von ihren Grundgedanken: von der Idee der Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten und von der Idee des zwischen beiden Bündnissen bestehenden unauflöslichen Zusammenhangs dürfen wir zwar, ohne es erst nachweisen zu müssen, sagen, daß sie in den Aussprüchen Christi wohl begründet sind. In der Ausführung des Vf's über die Erhabenheit der neutest. Gottesoffenbarung über die alttest. finden wir auch im Einzelnen nichts, was nicht auch ein leicht erkennbarer Bestandtheil der Lehre Christi wäre. Denn Christus spricht ja oft das Bewußtsein aus, daß er als der Sohn, der Vermittler der letzten und höchsten, schlechthin vollkommenen Offenbarung Gottes ist (vgl. z. B. Matth. 11,27. Luc. 10,22. Joh. 3,11—13. 6,46. und add.), und preist seine Jünger darüber selig, daß sie sehen und hören, was viele Propheten und Gerechte zu sehen und zu hören begehrten, ohne daß ihnen ihr Wunsch gewährt wurde (Matth. 13,16 f. Luc. 10,23 f.). Selbst die eigenthümliche Vorstellung, nach welcher Gott in der alttest. Offenbarung

gleichsam auf Erden, in der neutest. dagegen vom Himmel herab redet, hat ihre bestimmten Anknüpfungspunkte in Aussprüchen Christi. Er erklärt, daß er rede, was er bei seinem Vater im Himmel gesehen und gehöret habe; er bezeichnet den Inhalt der von ihm gebrachten neuen Offenbarung mit dem Ausdruck *τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* (vgl. Matth. 13, 11.); und der in der Bergpredigt vorliegende Gegensatz zwischen dem was den Alten gesagt war und dem was Christus sagt, ist hauptsächlich ein Gegensatz des durch gegebene irdische Verhältnisse bedingten Gotteswillens zu dem reinen, absoluten Gotteswillen*). Ueberhaupt ruht ja jene Vorstellung auf der Erkenntniß des irdischen Characters des alttest. und des himmlischen Characters des neutest. Gottesreiches; und diesen Unterschied zwischen beiden Gottesreichen hat Christus sehr significant markirt, indem er das von ihm selbst begründete Gottesreich *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* nannte. —

Fraglich kann es aber erscheinen, ob Christus zu dem alttest. Gesetze ganz dieselbe Stellung eingenommen und die alttest. Institutionen, namentlich das Priester- und Opferinstitut in ganz gleicher Weise betrachtet hat, wie unser Vf. — Erkennt er die alttest. Institutionen als weissagende Schattenbilder dessen, was im neuen Bunde in's Leben treten sollte, an? Lehrt er andererseits, daß das alttest. Priester- und Opferinstitut für die Glieder des neutest. Bundesvolkes keine Bedeutung mehr habe, und daß alle alttest. gottesdienstlichen Satzungen ihre Geltung verloren haben? Fordert er gar von seinen Jüngern, daß sie sich von den alttest. Fleischessatzungen geradezu lossagen und aus dem Verband des alttest. Gemeinwesens heraustreten sollten? Diese Fragen lassen sich nicht ohne Weiteres bejahen; und wir sehen uns genöthigt auf dieselben etwas näher einzugehen. —

---

*) Vgl. Weiß: Die Gesetzesauslegung Christi in der Bergpredigt, in den Studien und Kritiken 1858 H. 1. —

Bekanntlich spricht sich Christus über seine Stellung zu dem mosaischen Gesetze sehr entschieden dahin aus, daß nicht das καταλῦσαι, sondern das πληρῶσαι des Gesetzes seine Sache sei; das ganze Gesetz bleibe verbindlich; nicht eine einzige der allergeringsten Satzungen desselben dürfe von den Bürgern des Himmelreiches als ungültig geworden betrachtet werden (Matth. 5, 17—19. Luc. 16, 17.). Wie reimt sich nun die von dem Vf. unseres Briefes gelehrte ἀθέτησις mehrerer Satzungen des mosaischen Gesetzes, ja aller darin enthaltenen δικαιώματα λατρείας mit diesem Ausspruche Christi? Gewiß hat Christus dabei das Gesetz vorwiegend als Sittengesetz betrachtet, wie die mit Matth. 5, 21. beginnende Gesetzesauslegung zeigt, und wie er dies auch sonst in seinen das Gesetz betreffenden Aussprüchen thut. Aber dies giebt uns kein Recht zu der Behauptung, daß sein Ausspruch nur von dem Sittengesetze und nicht von dem Cärimonialgesetze gelte; denn in dem Begriffe ὁ νόμος ist auch das letztere eingeschlossen, und einen Unterschied zwischen dem Cärimonial- und dem Sittengesetze hat Christus überhaupt nirgends gemacht. Auch von den Satzungen, deren Abrogation unser Vf. ausspricht, muß also das Wort Christi gelten, daß er nicht gekommen war dieselben aufzulösen, sondern sie zu erfüllen. Freilich kann es nicht die Meinung Christi gewesen sein, daß alle Satzungen des Gesetzes unverändert fortbestehen und in der bisherigen Weise fort und fort beobachtet werden sollten; in diesem Sinne ließe sich sein Wort von vielen Geboten, die wir zum Sittengesetze rechnen müssen, eben so wenig verstehen als von cärimoniellen Satzungen. Daß es wirklich nicht so zu verstehen ist, zeigt am besten die folgende Gesetzesauslegung. Worin bestünde auch sonst das dem καταλῦσαι entgegengesetzte πληρῶσαι? — Dies πληρῶσαι bedeutet gegenüber dem Außer-Bestand-setzen „zum Vollbestand bringen"*). Zum Vollbestand bringt Christus das Gesetz

*) Vgl. Hofmann, II. S. 70. —

nicht allein**), aber doch zunächst durch Herausstellung des idealen Gehaltes, welcher in dem ganzen mosaischen Gesetze und in jeder einzelnen Satzung desselben beschlossen ist. Sofern und soweit das Gesetz eine Offenbarung des absoluten Gotteswillens war — und das war auch jede cärimonielle Satzung in bestimmtem Maaße — wollte Christus auch nicht ein Jota in demselben aufheben; aber er wollte dasselbe vollenden, indem er es zum vollkommenen Ausdruck des absoluten Gotteswillens vervollkommnete. — Das mosaische Gesetz war eben nicht blos eine Enthüllung, sondern auch eine Verhüllung dieses Gotteswillens; denn der Wille Gottes konnte in demselben nicht einen vollkommen entsprechenden, sondern nur einen unvollkommenen, durch die Zeitverhältnisse, die Volkseigenthümlichkeit und die Natur des theokratischen Staates mannigfach bedingten und beschränkten Ausdruck finden. Darum enthält jenes πληρῶσαι nothwendigerweise auch ein negatives Moment; indem Christus das Gesetz vollendet, muß er alle Hüllen hinwegthun, mit denen dasselbe in seiner alttest. Gestalt den absoluten Gotteswillen noch umgeben hatte. Das πληρῶσαι schließt daher eine die temporäre Erscheinungsform des Gesetzes betreffende ἀθέτησις nicht nur nicht aus, sondern ist sogar ohne sie gar nicht möglich. —

Wenn auch von den gottesdienstlichen Satzungen des alttest. Gesetzes in dem angegebenen Sinne gesagt werden muß, daß Christus sie vollendet habe, so wird ihnen damit zwar, sofern und soweit sie Ausdruck des absoluten Gotteswillens sind, ewige Gültigkeit zugeschrieben; es wird damit aber auch hinsichtlich ihrer temporären Erscheinungsform ihre ἀθέτησις ausgesprochen. Da nun Christus ausdrücklich die

---

**) „Nicht allein"; denn das Gesetz wird erst dadurch in jeder Beziehung zum Vollbestand gebracht, daß es seinem idealen Gehalte nach auch erfüllt wird (vgl. ἕως ἂν πάντα γένηται in v. 18 und ποιήσῃ in v. 19). Der Zweck des Kommens Christi war ein Reich zu stiften, in welchem der absolute Gotteswillen nicht nur erkannt, sondern auch vollzogen wird.

Zerstörung des Tempels in Jerusalem weissagt, deren nothwendige Folge das Aufhören der mosaischen Gottesdienstordnung und besonders des Opferdienstes war, so kann der ideale Gehalt der alttest. δικαιώματα λατρείας, welchem bleibende Gültigkeit zukommt, in keiner Beziehung zu dem alttest. Opfer= und Priesterinstitute stehen; soweit sie sich auf diese selbst nur temporären Institute beziehen müssen sie vielmehr der ἀθέτησις verfallen. Ihre πλήρωσις und ihre in dieser enthaltene ἀθέτησις hat Christus auch wirklich Joh. 4, 21—24. ausgesprochen. Die ἀθέτησις anderer alttest. Satzungen, deren Ungültigkeit der Vf. unseres Briefes lehrt, nämlich der Satzungen über Speisen und Getränke und mancherlei Waschungen spricht er noch offener aus (Matth. 15, 11. Marc. 7, 15. vgl. mit Matth. 15, 2. Marc. 7, 5.). Ja, in Worten wie Matth. 9, 16 f. Marc. 2, 21 f. Luc. 5, 36 ff. haben wir auch die bestimmte und als allgemein gültig hingestellte Erklärung, daß überhaupt die alten Formen des religiösen Lebens zu dem neuen Geiste, der die von Christo gestiftete Gemeinschaft erfüllt, nicht passen, daß jene weder die Bestimmung noch die Fähigkeit haben diesen zu fassen, und daß es nur schaden könne, wenn man dennoch einen Versuch damit mache. —

In der Parabel von den Weingärtnern (Matth. 21, 33 ff., Marc. 12, 1 ff., Luc. 20, 9 ff.) endlich verkündet Christus die Verwerfung des israelitischen Volkes und seine Ausstoßung aus dem Gottesreiche als Strafe dafür, daß dasselbe den Sohn und Erben des Gottesreiches aus diesem hinausgestoßen und getödtet hat; und damit deutet er die Loslösung des neutest. Bundesvolkes von der Gemeinschaft des ungläubig gebliebenen alttest. Bundesvolkes in einer Weise an, die sehr lebhaft an die in §. 15 erörterte Stelle unseres Briefes (13, 12 f.) erinnert. — Wenn Christus dagegen in Matth. 23, 23. die Verbindlichkeit den Zehnten zu entrichten ausdrücklich bestätigt, und wenn er den geheilten Aussätzigen die Weisung gibt, sie sollten thun, was ihnen das Gesetz Mosis vorschrieb (vgl. Matth. 8, 4. Marc. 1, 44.

Luc. 5,14. 17,14.), so ist dies nur ein Beweis dafür, daß er mit der temporären Gültigkeit der Satzungen des mosaischen Gesetzes, dessen göttlichen Ursprung er entschieden anerkennt, vollen Ernst macht. Und wenn er nirgends gerade von dem alttest. Opfer- und Priesterinstitute sagt, daß dasselbe für die Glieder des neutest. Bundesvolkes keine Bedeutung mehr habe*), so liegt der Grund davon in seiner Lehrweisheit; und überdies hat er oft genug die Sündenvergebung nicht an jene Institute, sondern an seine Person und besonders an seinen Tod geknüpft. Sagt doch sein Testamentswort (Matth. 26,28.) deutlich, daß die Glieder des neuen Bundesvolkes nicht mittelst des Blutes der alttest. Opferthiere, sondern mittelst seines eigenen Blutes Sündenvergebung erlangen. — Es sind also in den Aussprüchen Christi**) die Keime wirklich vorhanden, aus welchen die Lehre von der Abrogation des alttest. Priester- und Opferinstituts und aller gottesdienstlichen Satzungen des mosaischen Gesetzes, wie sie in unserem Briefe vorliegt, sich entwickeln und ausbilden mußte.

Auch die Anschauung, nach welcher die alttest. Institutionen weissagende Schattenbilder dessen sind, was im neuen Bunde in's Dasein treten sollte, ist Christo nicht fremd. Denn wenn er nach Joh. 3,14. sogar die eherne Schlange, welche Moses in der Wüste erhöhte, als ein von seiner eigenen Erhöhung am Kreuze weissagendes Vorbild betrachtete, wie sollte er nicht diese Betrachtungsweise auch auf die alttest. Institutionen angewendet haben? Auch ist ja in Luc. 24,44 ff. vorausgesetzt, daß im Gesetze Mosis das Leiden und die Auferstehung Christi

---

*) Bei der Anführung des Wortes des Hoseas: „Ich will Barmherzigkeit und nicht Opfer" (vgl. Matth. 9,13. 12,7.) und in Aussprüchen, wie Matth. 15,5. ist es natürlich nicht die Absicht Christi sich über den Werth oder Unwerth der Opferdarbringungen überhaupt auszusprechen. —

**) Die Aussprüche Christi über seine Stellung zu dem Sabbathsgesetze (Matth. 12,1 ff. u. add.) und über die Beschneidung haben wir oben nicht mit in Betracht gezogen, da unser Brief uns dazu keine besondere Veranlassung gibt. —

geweissagt sei, und es liegt gewiß nahe dabei besonders an die in dem Opferinstitute enthaltenen Typen zu denken, deren weissagende Bedeutung Christus dem Verständnisse seiner Jünger aufschloß (vgl. v. 45) *). —

Hiernach bedenken wir uns nicht zu behaupten, daß die Lehre unseres Vf's über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes sich als eine in den Aussprüchen Christi wohlbegründete legitimiren kann. Doch verdient es auch beachtet zu werden, daß sich in derselben nirgends ein unmittelbarer Einfluß von Aussprüchen Christi kund gibt, daß sie vielmehr gerade die Seiten des zwischen dem alten und dem neuen Bunde bestehenden Verhältnisses in's Licht stellt, auf welche Christus selbst nirgends ausführlicher eingegangen ist, in Betreff deren er sich vielmehr auf einzelne Andeutungen und allgemeine Sätze beschränkte. —

§. 23.

Vergleichung mit der paulinischen Lehre.

Sehen wir nun zu, ob die Lehre unseres Briefes mit der paulinischen Lehre über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes in der Art verwandt ist, daß wir dadurch zu dem Schlusse auf einen zwischen beiden stattfindenden näheren Zusammenhang berechtigt werden. —

Man hat einen sehr bedeutenden Gegensatz in der Anschauung über das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes zwischen beiden Lehrtropen zu bemerken geglaubt. So ist behauptet worden: unser Brief nehme seinen Standpunkt weit mehr innerhalb des Judenthums, als Paulus dies je gethan habe; der Vf. habe, indem er das Christenthum nur als die Erfüllung des alten Testamentes, als die Verklärung der mosaischen Theokratie betrachte, den Boden des Paulinismus verlassen und dem Juden-Christen-

*) Vgl. Tholuck, das A. T. im N. T. S. 28 ff. —

thum ein bedeutendes Zugeständniß gemacht*). Aber diese und andere noch weiter gehende Behauptungen**) beruhen theils auf einer Alteration der paulinischen Vorstellung von dem zwischen dem alten und dem neuen Bunde bestehenden Gegensatze, theils auf einer unrichtigen Ansicht über den Character der Lehre unseres Briefes (vgl. §. 13 und 14). — Eine eingehende Vergleichung beider Lehrtropen muß vielmehr in jedem Unbefangenen die Ueberzeugung wecken, daß in beiden ein und dieselbe Grundanschauung über das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes vorliegt. Denn auf der einen Seite erkennt der Apostel Paulus den zwischen beiden Bündnissen bestehenden gottgeordneten Zusammenhang ebenso sehr an, wie der Vf. unseres Briefes***). Betrachtet er doch auch die alttest. Institutionen ganz ebenso wie unser Vf. — und sogar denselben Ausdruck gebrauchend — als eine σκιὰ τῶν μελλόντων (Col. 2, 17.). Auch ist dem Apostel die Anschauung, nach welcher die wahre alttest. und die christliche Gemeinde eine Einheit bilden, durchaus nicht fremd, wie namentlich das 11te Cap. des Römerbriefes (vgl. auch Röm. 4, 16 f. Gal. 3, 29.) zeigt; auf Grund dieser Anschauung bezeichnet auch er die Christengemeinde mit dem theokratischen Namen des israelitischen Volkes ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ und σπέρμα Ἀβραάμ. Will aber Jemand wenigstens Hebr. 11, 26. als eine Aussage betrachten, welche über das Maaß der von Paulus anerkannten Einheit des alten und des neuen Bundes hinausgehe, so verweisen wir einfach auf 1 Cor. 10, 4., wo sich ein mindestens eben so weit gehender Ausspruch findet. —

Auf der andern Seite lehrt der Vf. unseres Briefes ebenso entschieden als der Apostel Paulus, daß das Gesetz unvermögend sei der Sündenvergebung theilhaftig zu machen,

---

*) Vgl. Schwegler, II. S. 315. 321.

**) Vgl. Schulz, S. 102 ff. 105. —

***) Wir verweisen der Kürze halber auf die von Schmid, II. S. 233—235 gegebenen Nachweisungen.

und eine wahre Gemeinschaft mit Gott herzustellen. Wie der Apostel von einem ἀδύνατον τοῦ νόμου spricht (Röm. 8,3.), wie er von dem Gesetze sagt, daß es nicht lebendig machen könne (Gal. 3,21.), so sagt auch unser Vf., daß das Gesetz nichts zur Vollendung gebracht habe (Hebr. 7,19.); und wie jener neben der in unserem Briefe allerdings nicht vorkommenden Gegenüberstellung des Christenthums als des lebendigmachenden Geistes und des Judenthums als des tödtenden Buchstabens (vgl. bes. 2 Cor. 3), das Verhältniß beider auch durch den Gegensatz von πνεῦμα und σάρξ bezeichnet (Gal. 3,3.), und namentlich im Hinblick auf die Cärimonialsatzungen die Gesetzesbestimmungen τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου nennt (Gal. 4,9. 3. Col. 2,20.), so sind auch in den Augen unseres Vf's die alttest. Gottesdienstsatzungen δικαιώματα σαρκός und ein ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές. — Beide lehren ferner, daß das Gesetz von vornherein nur als ein vorläufiges gegeben worden ist, und daß seine temporäre Bestimmung nicht weiter reicht als bis auf Christum (vgl. Hebr. 7,18. 9,10. mit Gal. 3,19. 24 f. 4,1 ff. und add. Stll.). — So lehrt denn endlich auch der Vf. unseres Briefes ebenso entschieden als Paulus, die Aufhebung des alten Bundes und die Abrogation des mosaischen Gesetzes*). Ist doch nicht ohne Grund bemerkt worden, unser Vf. scheine in dieser Beziehung noch weiter zu gehen, als der Apostel Paulus, da er von Juden-Christen geradezu fordert, daß sie sich nicht mehr als durch die Satzungen des Gesetzes gebunden erachten dürften, wenn sie an Christo Theil haben wollten, während der Apostel nur für die Heiden-Christen Freiheit von der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes verlangt, dagegen nicht nur selbst häufig die Gesetzessatzungen beobachtet, sondern auch die allgemeine Regel ausspricht: wer als ein Beschnittener zum Reiche Christi berufen worden sei, solle auch als ein Beschnittener wandeln, solle also das mosaische Ge-

---

*) Vgl. über die paulinische Lehre Schmid, II. S. 322 ff. —

setz beobachten (vgl. 1 Cor. 7, 17 ff.*). — Freilich geht unser Vf. hierin nur scheinbar über die paulinische Lehre hinaus; denn die erwähnte Regel, welche der Apostel aufstellt, ist nur ein Zugeständniß der Liebe, welche die Schwachen trägt und was irgend möglich ist thut um den Frieden zu erhalten und möglichst Viele für das Reich Christi zu gewinnen**); Paulus wollte aber damit dem mosaischen Gesetz keineswegs irgend eine religiöse Bedeutung innerhalb des Christenthums zugestehen (vgl. 1 Cor. 7, 19.); vielmehr hatte dasselbe in seinen Augen lediglich noch eine nationale Bedeutung; daß er trotz jener Regel unter den unserem Vf. vorliegenden Verhältnissen eben so entschieden, wie dieser, auch von Juden-Christen gefordert hätte, sie sollten die Beobachtung der Satzungen des mosaischen Gesetzes aufgeben, geht z. B. aus Gal. 2, 21. hervor; jene Regel hat — das zeigt diese und manche andere Stelle — auch im Sinne des Apostels nur Geltung, so lange nicht den Gesetzessatzungen eine Bedeutung zugeschrieben wird, welche die christliche Wahrheit verdeckt und trübt und die Gesundheit des christlichen Lebens gefährdet. — Obschon wir hiernach nicht zugeben können, daß der Vf. unseres Briefes in der Geltendmachung der Abrogation des Gesetzes wirklich noch weiter geht, als der Apostel Paulus, so ist uns doch auch schon jenes scheinbare Weitergehen wichtig; denn es ist ein schlagender Beweis dafür, wie weit der Vf. davon entfernt ist auf Kosten der Wahrheit dem Judaismus irgend ein Zugeständniß zu machen. —

Außer der Uebereinstimmung in den Grundgedanken lassen sich auch noch in einzelnen Vorstellungen manche Berührungspunkte zwischen den beiden Lehrtropen, mit deren

---

*) Vgl. Bleek, I. S. 304 f. der übrigens den Sachverhalt nicht anders beurtheilt, als wir; während Lechler (2te Aufl.) S. 162 die Ansicht ausspricht, daß unser Vf. wirklich weiter gehe als Paulus.

**) Vgl. was der Apostel 1 Cor. 9, 19 ff. über seine eigene Praxis sagt. —

Vergleichung wir beschäftigt sind, nachweisen. Wir begnügen uns nur auf das Eine hinzuweisen, daß die aus der jüdischen Theologie stammende Vorstellung von einem himmlischen Jerusalem von dem Apostel Paulus (Gal. 4, 26.) und von dem Vf. unseres Briefes zur symbolischen Bezeichnung des schon jetzt vorhandenen neutest. Gottesreiches verwendet wird, während der Apokalyptiker nur das neutest. Gottesreich in seiner mit der Parusie eintretenden Vollendung „das himmlische Jerusalem" nennt und als solches beschreibt (vgl. Apoc. 21, 2 ff.)*). —

Wir müssen also anerkennen, daß zwischen der Lehre unseres Vf's über das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes und dem entsprechenden Lehrstücke des paulinischen Lehrbegriffs eine sehr große Verwandtschaft besteht. Trotzdem bemerken wir aber auch eine zwischen beiden vorhandene und fast überall an den Tag tretende, nicht unbedeutende Verschiedenheit. Dieselbe läßt sich auf zwei Hauptunterschiede zurückführen. Der erste und hauptsächlichste betrifft zunächst die beiderseitigen Anschauungen über das Judenthum. Wir können denselben kurz bezeichnen, indem wir sagen: Wenn der Apostel Paulus die Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten in's Licht stellen will, so betrachtet er das Judenthum fast ausschließlich als ein Gesetz welches der Mensch zu erfüllen hat, während der Vf. unseres Briefes dasselbe als einen Organismus von **Veranstaltungen** betrachtet, welche Gott getroffen hat um eine Gemeinschaft zwischen dem alttest. Bundesvolke und ihm selbst her-

*) Vgl. Lutz, S. 195 f. — Die Meinung Schumann's (II. S. 817 f.), unser Vf. habe auch, wie der Apokalyptiker, an ein künftiges Herabsteigen des himmlischen Jerusalems auf die Erde gedacht, ist ganz unbegründet. — Auch die dem Apostel und unserem Vf. gemeinsame, ebenfalls aus der jüdischen Theologie stammende, aber auch anderwärts (Act. 7, 38. 53.) vorkommende Vorstellung, daß das Gesetz durch die Vermittlung von Engeln gegeben worden sei, möge hier beiläufig erwähnt werden (vgl. Hebr. 2, 2. mit Gal. 3, 19.). —

zustellen. Jener hat daher nachzuweisen, daß das Gesetz den Menschen nicht in das rechte Verhältniß zu Gott zu versetzen vermag, weil der Mensch es nicht erfüllen kann, während dieser zeigen muß, daß die bezeichneten Veranstaltungen, welche Gott im alten Bunde getroffen hat, wegen ihres eigenen mangelhaften Characters nicht vermögend sind eine Gemeinschaft des Menschen mit Gott wirklich herzustellen. Der Apostel Paulus sucht also den Grund davon, daß der alte Bund nicht befriedigen konnte, nicht in dem Gesetze selbst, sondern in dem Verhältnisse des Subjects zu dem Gesetze; das Gesetz selbst ist heilig, gerecht, gut und geistlich (Röm. 7, 12. 14.); daß es dennoch zu keiner vor Gott geltenden Gerechtigkeit zu führen vermag, hat seinen Grund in der Sündhaftigkeit des Menschen (vgl. Röm. 8, 3.: τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός). Unser Vf. dagegen sucht den Grund davon, daß der alte Bund nicht befriedigen konnte, nicht in dem Verhältnisse des Subjects zu dem Gesetze, resp. zu den von Gott angeordneten alttest. Institutionen, sondern — rein objectiv — in diesen und also in dem Gesetze selbst; daß das Gesetz zu keiner Gottesgemeinschaft zu führen vermag, hat seinen Grund darin, daß seine Veranstaltungen nicht zureichen um die Hindernisse, welche der Verwirklichung einer wahren Gottesgemeinschaft im Wege stehen, die Sünden der Menschen, hinwegzuschaffen*). —

Man könnte nun freilich diesen Unterschied zwischen der Lehre des Apostels und der unseres Vf's lediglich aus der Verschiedenheit des Zweckes, welchen sie verfolgten, und der Gegner, mit welchen sie es zu thun hatten, erklären. Paulus kämpft nämlich mit Gegnern, welche in ihrer Werkheiligkeit die Beobachtung des mosaischen Gesetzes als uner-

*) Diesen Hauptunterschied beider Lehrtropen hat schon Baumgarten-Crusius, S. 90 und Neander, II. S. 842 f. angedeutet; klarer ist er von Plank, S. 451 f., Ritschl (1te Aufl.), S. 265. 267., Schumann, II. S. 787 und Köstlin, Abhandl. 1854, S. 468 erkannt und aufgezeigt worden. —

läßliche Bedingung und als Grund der Rechtfertigung geltend machen wollten; er mußte also beweisen, daß der Mensch nimmermehr durch Gesetzeserfüllung, sondern nur durch den Glauben zur Rechtfertigung gelangen könne; und diesen Nachweis konnte er nur geben, indem er das subjective Verhältniß des Menschen zu dem Gesetze in's Auge faßte. — Der Vf. unseres Briefes dagegen hatte es mit Christen zu thun, welche sich dessen bewußt waren, daß sie wegen ihrer Sünden nur mittelst objectiver göttlicher Veranstaltungen in Stand gesetzt werden könnten zu Gott zu nahen; was er zu bekämpfen hatte war die falsche Meinung seiner Leser, daß es das alttest. Priester- und Opferinstitut sei, von welchem sie jene von Sünden reinigende und zur Gottesgemeinschaft befähigende Wirkung zu erwarten hätten; daß sich dies nicht so verhalte, sondern daß sie nur bei Christo Sündenvergebung finden, nur durch ihn zu Gott nahen könnten, das hatte unser Vf. zu beweisen; er mußte daher die objective Mangelhaftigkeit der alttest. Institutionen in's Licht stellen (vgl. §. 3). —

Aber so gewiß es hiermit seine volle Richtigkeit hat, so muß doch auch auf der andern Seite anerkannt werden, daß der bezeichnete Unterschied beider Lehrtropen aus der eben angegebenen Verschiedenheit des Zweckes der beiden apostolischen Männer für sich allein nicht genügend erklärt werden kann. Denn einmal hat er, wie wir sogleich zeigen werden, einen durchgreifenden Einfluß auf die ganze Gestaltung der beiderseitigen Anschauungen über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes geübt; und dies hätte in dem Maaße, in welchem es wirklich der Fall ist, nicht geschehen können, wenn der Unterschied selbst nur in verschiedenen äußerlichen Verhältnissen seinen Grund hätte. Steht doch sogar die ganze eigenthümliche Gesammtanschauung, welche der Vf. unseres Briefes vom Christenthume hat, namentlich die centrale Stellung, welche die Idee des Hohepriesterthums und des Opfers Christi in derselben einnimmt, im innigsten Zusammenhange mit seiner oben bezeichneten Be-

trachtungsweise des alten Bundes. — Sodann ist mit Recht bemerkt worden, daß man auch bei dem Zwecke, welchen der Apostel Paulus verfolgt, erwarten dürfte, derselbe „werde auch darauf Rücksicht genommen haben, daß in der Religionsverfassung des A. T's selbst die ganze Opferanstalt die Bestimmung hatte das Mangelhafte, das die Gesetzesbeobachtung zurückließ, zu ergänzen" *); denn seine Gegner konnten ihm immer den Einwand machen, daß die Opfer, welche sie darbrächten, nicht sofern sie Gesetzeswerk seien, aber vermöge der von Sünden reinigenden Kraft, welche ihnen als gottgeordneten Sühnmitteln eigen sei, ihre mangelhafte Gerechtigkeit in eine vor Gott geltende Gerechtigkeit verwandelten. Und auf diesen Einwand bleibt der Apostel die Antwort schuldig, da er die Unwirksamkeit der alttest. Opfer nirgends nachgewiesen hat. Es bleibt also in seiner Argumentation eine Lücke, welche nicht aus dem Zwecke, den er verfolgte, sondern nur daraus erklärt werden kann, daß er gewohnt war die alttest. Opfer weniger als gottgeordnete Sühnmittel, denn als menschliche Leistungen zu betrachten, sie also einfach zu den Gesetzeswerken zu rechnen, ohne ihre anderweitige Bedeutung mit in Betracht zu ziehen. —

Diese Lücke in der Argumentation des Apostels Paulus ist durch den Hebrbrief ausgefüllt. Aber wie die paulinische Betrachtungsweise des Judenthums eine einseitig anthropologisch-subjective ist, so ist sie hier eine ebenso einseitig objective. Der Zustand der Hebräer-Gemeinde hätte es unserem Vf. nahe gelegt auch davon zu reden, daß die äußerlichen Gesetzeswerke — als menschliche Leistungen betrachtet — nichts zur τελειωσις des Menschen beitragen könnten. Denn wenn die Hebräer auch des Bedürfnisses der Sündensühnung im Allgemeinen sich bewußt waren, so konnte doch das Gefühl dieses Bedürfnisses nicht in rechter Lebendigkeit und Energie in ihnen vorhanden sein; sonst hätten sie die Meinung, daß dasselbe durch die alttest. Versöhnungsanstalt befrie-

*) Vgl. Baur, 1853 S. 45. —

digt werde, nicht festhalten können. Auch geht aus 13, 9. deutlich hervor, daß sie keineswegs von aller Werkgerechtigkeit frei waren. Aber gerade diese Stelle zeigt auch, wie ausschließlich unser Vf. in der Betrachtung des Judenthums den objectiven Standpunkt einhält; denn es lag doch ganz nahe die Beobachtung der alttest. Speisegesetze, um welche es sich hier handelt, als Erfüllung der göttlichen Forderungen, also als menschliche Leistung, als Gesetzeswerk zu betrachten; unser Vf. aber redet hier von den reinen und heiligen Speisen nur als von vermeintlichen Gnadenmitteln, welche zur Herstellung und Erhaltung der Gemeinschaft mit Gott beitragen, und dadurch das Herz beruhigen und befriedigen sollen. Diese eine Stelle genügt schon uns davon zu überzeugen, daß der Zweck unseres Vf's für sich allein den Umstand nicht genügend erklären kann, daß seinem Briefe die dem Apostel Paulus eigenthümliche anthropologisch-subjective Betrachtungsweise des Judenthums ganz fremd ist. Es muß vielmehr auch in seiner eigenthümlichen Geistesrichtung begründet sein, daß er das Judenthum immer nur als einen Organismus göttlicher Veranstaltungen, durch welche das Bundesvolk zur Gemeinschaft mit Gott befähigt werden soll, betrachtet. —

Wir sind natürlich weit davon entfernt, den aufgezeigten Unterschied beider Lehrtropen als einen Widerspruch zu betrachten. Wir haben ja schon oben bemerkt, daß die Lehre unseres Briefes eine Lücke der paulinischen Lehre ausfüllt, sich also mit dieser, sie ergänzend, zu einer in sich übereinstimmenden Einheit zusammenschließt. Auch ist der Grundgedanke, welcher sich aus der unserem Vf. eigenthümlichen Auffassungsweise des Judenthums ergibt, den paulinischen Schriften nicht durchaus fremd, wie die oben angeführten Stellen Röm. 8, 3. und besonders Col. 2, 17. zeigen. Aber es ist ein großer Unterschied, ob ein Mann, der sonst überall seiner bestimmten Auffassungsweise folgt, gelegentlich auch einmal einen Gedanken ausspricht, der auf einer andern Auffassungsweise beruht, oder ob diese andere Auffassungsweise der

Gestaltung der ganzen Gesammtanschauung zu Grunde gelegt wird. — Auf die Gesammtanschauung des Apostels Paulus von dem Verhältnisse des alten und des neuen Bundes haben die in den oben angeführten Stellen enthaltenen Gedanken keinen tiefer greifenden Einfluß geübt. Vielmehr haben sich die Anschauungen der beiden apostolischen Männer auf Grund der angegebenen Verschiedenheit ihrer Betrachtungsweise des Judenthums individuell verschieden gestaltet. —

Jene verschiedene Betrachtungsweise des alten Bundes selbst tritt in der näheren Gestaltung auch solcher Gedanken hervor, welche sonst beiden Lehrbegriffen gemeinsam sind. So ist z. B. der Gedanke, daß das Gesetz Sündenerkenntniß wirke, ein dem Apostel und unserem Vf. gemeinsamer; aber jener bestimmt denselben näher dahin: die ἐπίγνωσις ἁμαρτίας werde vom Gesetz gewirkt, indem es als Inbegriff der Forderungen Gottes dem sündhaften Menschen theils überhaupt gegenüber tritt, und ihm dadurch seine Sünde zum Bewußtsein bringt, theils aber auch geradezu die in ihm schlummernde Lust zur Sünde reizt und weckt (vgl. Röm. 3, 20. 7, 7 ff.); unser Vf. dagegen nennt die jährlich wiederkehrenden Opfer als das Mittel, durch welches eine ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν bewirkt wird (Hebr. 10, 3.) *). — Auch die Gedanken, daß das Gesetz unfähig ist eine Gemeinschaft mit Gott herzustellen, und daß wer sich an das Gesetz bindet, des Heils in Christo verlustig wird, führt Paulus im Hinblick auf das Gesetz als den Inbegriff göttlicher Gebote, unser Vf. dagegen im Hinblick auf die alttest. Institutionen näher aus. Selbst in der Verwendung alttest. Verheißungen kann man diesen Unterschied beider Lehrtropen bemerken, indem der Apostel Verheißungen auswählt, welche als Beweis dienen können, daß die Gerechtigkeit aus dem Glauben schon von dem Gesetze und den Propheten bezeugt wird (vgl. Röm. 3, 21.), während unser Vf. vorwiegend an solche sich hält, in welchen

*) Vgl. **Schumann**, II. S. 788. —

für den neuen Bund eine bessere Versöhnungsanstalt in Aussicht gestellt ist. —

Am meisten aber tritt der Einfluß jener verschiedenen Betrachtungsweise des Judenthums in der Beurtheilung des Zustandes, in welchem sich das Subject unter der Herrschaft des Gesetzes befindet, an den Tag. Dem Apostel Paulus erschien dieser Zustand als ein Zustand drückender Knechtschaft, weil ihm das Gesetz ein Inbegriff von Forderungen war, die der Mensch zu erfüllen hat. Unserem Vf. dagegen mußte derselbe als ein Zustand unbefriedigter Sehnsucht nach der Sündenvergebung und Gottesgemeinschaft erscheinen, weil er fast nur die mangelhafte alttest. Versöhnungsanstalt in's Auge faßte. Dem entsprechend lehrt denn auch der letztere, daß die im alten Bunde unbefriedigt gebliebene Sehnsucht im neuen Bunde durch Christum Befriedigung finde, während Paulus lehrt, daß Christus der drückenden Herrschaft des Gesetzes ein Ende gemacht hat, und dem alttest. Zustand der Knechtschaft den christlichen Zustand der Freiheit vom Gesetze gegenüberstellt (vgl. Röm. 7,1 ff. Gal. 2,19. 3,25. 4,1 ff. u. add. Stll.). Wir erkennen nun, warum dieser Begriff der ἐλευθερία, wie schon Usteri bemerkt hat, unserem Briefe ganz fremd ist*). Ebenso erkennen wir auch, in wie fern man allerdings Grund hat zu sagen, daß Paulus mehr das negative und unser Vf. mehr das positive, convergirende Verhältniß des Christenthums zu dem Judenthume hervorkehre**), obschon beide — wie oben gezeigt ist — im Wesentlichen dieselbe Stellung zum Judenthume einnehmen. Denn das gegensätzliche Verhältniß der beiden Bündnisse muß natürlich in milderem Lichte sich darstellen, sobald man hauptsächlich die Veranstaltungen mit einander vergleicht, welche Gott zum Besten seines Volkes in jedem derselben getroffen hat, dagegen muß der Gegensatz alsbald schärfer hervortreten, sobald man vorwiegend den Zustand des Menschen

*) Vgl. Usteri, S. 198. —

**) Vgl. Schwegler, II. S. 315.; Schmid, II. S. 356 f. —

unter dem alten und unter dem neuen Bunde in's Auge faßt. Der Gegensatz zwischen dem Mangelhaften und dem Vollkommenen, zwischen dem Abbilde und dem Urbilde erscheint nicht so scharf und ausschließend, als der zwischen der Knechtschaft und der Freiheit*). —

Schließlich wollen wir noch wenigstens andeutend bemerken, daß es auch mit jener Verschiedenheit der Auffassungsweise des Judenthums zusammenhängt, daß Paulus auf den Umstand Gewicht legt, daß die Verheißung vor dem Gesetze gegeben ist, und durch dieses nicht ungültig gemacht werden kann (vgl. Gal. 3.), während unser Vf. umgekehrt hervorhebt, daß die Verheißung nach dem Gesetze gegeben ist (vgl. Hebr. 7, 28.); daß beides seine Wahrheit hat, brauchen wir nicht erst nachzuweisen. —

Ueber den zweiten Hauptunterschied zwischen der Lehre unseres Briefes und der paulinischen können wir uns kurz fassen. Er betrifft die Vorstellung von dem neutest. Gottesvolke, beziehungsweise das Verhältniß der Juden-Christen und der Heiden-Christen zu einander. Bei dem Apostel Paulus, der sich selbst den Apostel der Heiden nennt (Röm. 11, 13.) und sagt, daß ihm das εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας anvertraut worden sei, wie dem Petrus das εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς (Gal. 2, 7 ff.), müssen wir es sehr natürlich finden, daß in seinen Augen die Mitberufung der Heiden zum Reiche Jesu Christi eine Thatsache von der allergrößten Bedeutung ist (vgl. z. B. Eph. 3, 3—6), daß er judaistischer Anmaßung gegenüber auf's entschiedenste geltend macht: in dem neutest. Gottesreiche sei keinerlei Unterschied mehr zwischen vormaligen Juden und vormaligen Griechen, zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen (Gal. 3, 26 ff. 5, 6. Röm. 10, 12. Col. 3, 11.), und daß er die Juden-Christen in der Regel nicht als den Kern und Grundstock des neutest. Gottesvolkes betrachtet, sondern denselben die Heiden-Christen als den zweiten Grundbestandtheil dieses Gottesvolkes

---

*) Vgl. Schwegler, II. S. 316. —

zur Seite stellt. Hier tritt uns nun aber ein Unterschied der paulinischen Anschauung von der unseres Vf's entgegen. Denn wenn Paulus auch — wie schon oben bemerkt worden ist — den Zusammenhang des neutest. Gottesvolkes mit dem wahren alttest. Bundesvolke entschieden anerkennt, so ist jenes doch nicht mit dem gläubig gewordenen Israel im Wesentlichen identisch, wie dies nach §. 16 in unserem Briefe der Fall ist, sondern es ist ein neugebildetes, durch die Vereinigung des gläubig gewordenen Israel mit den gläubig gewordenen Heiden entstandenes Gottesvolk. — Zwar finden wir im 11ten Kapitel des Römerbriefes auch eine Vorstellung von dem neutest. Gottesvolke, in welcher im Vergleich mit derjenigen unseres Vf's schwerlich ein Unterschied aufgezeigt werden kann; denn die Heiden-Christen sind hier die eingepropften Zweige, welche zu den stehengebliebenen, auf dem Stamme des guten Oelbaumes erwachsenen Zweigen (die Stelle der ausgebrochenen einnehmend) hinzugekommen sind (vgl. Röm. 11, 1. 2. 5. 17 ff.). Allein nicht diese, sondern die oben bezeichnete Auffassung des Verhältnisses der Heiden-Christen zu den Juden-Christen ist die dem Apostel Paulus geläufige. Darum muß er, wo er die theokratischen Namen des Volkes Israel, namentlich den Namen „Saamen Abrahams" auf die Christengemeinde überträgt, diese Namen gewöhnlich mit völliger Beseitigung des Gedankens an die fleischliche Abstammung von Abraham und an die nationale Zugehörigkeit zum Volke Israel in rein geistlichem Sinne auffassen, da sie nur hierdurch unmittelbar auf die Heiden-Christen anwendbar wurden (vgl. Röm. 4, 11 f. 13. 16. 18. 9, 6—9. Gal. 3, 7 ff. 29. 6, 16.); wogegen diese Namen in unserem Briefe — wie wir gesehen haben — noch eine Beziehung auf die nationale Zugehörigkeit zum Volke Israel in sich schließen, obschon diese allerdings von keiner wesentlichen Bedeutung ist.

Was nun schließlich noch die Betrachtungs- und Behandlungsweise der heiligen Schrift betrifft, so erinnern wir — die Verschiedenheit in der Benützung der LXX und beziehungsweise des hebräischen Textes übergehend — zunächst

daran, daß der Apostel Paulus, wie seine Citationsformeln zeigen, die Schriftworte nicht in gleicher Weise, wie der Vf. unseres Briefes, als unmittelbar von Gott gesprochene betrachtet, sondern der menschlichen Vermittlung des Gotteswortes mehr eingedenk ist*). — Man hat aber auch das hermeneutische Verfahren unseres Vf's als ein dem Apostel Paulus fremdes bezeichnet**); oder wenigstens geltend gemacht: „was Paulus nur in einzelnen Fällen nach seiner früheren jüdisch-rabbinischen Dialectik sich gestatte, das übe unser Vf. im Großen, und seine allegorische Interpretationsweise erlaube sich Freiheiten, wie sie sonst nirgends im N. T'e vorkämen“***). — Allein diese Bemerkungen sind theils irrthümlich, theils ohne Bedeutung. Was dem hermeneutischen Verfahren unseres Vf's wirklich eigenthümlich ist, ist oben §. 18 in der Anmerkung erwähnt worden. Daß aber die typische Interpretationsweise unseres Vf's auch von dem Apostel Paulus mehrfach angewendet wird, kann von Niemanden geleugnet werden (vgl. z. B. Röm. 5, 12 ff. 1 Cor. 10, 1 ff.); der Verschiedenheit des quantitativen Verhältnisses in der Anwendung derselben kann aus naheliegenden Gründen keine besondere Bedeutung zugeschrieben werden†). Einen Unterschied können wir jedoch anerkennen, den nämlich, daß die allegorische Interpretationsweise, welche (nach §. 19) in unserem Briefe gar nicht vorkommt, von dem Apostel Paulus nicht durchaus verschmäht wird; wenigstens haben wir einen sicheren Beleg dafür in Gal. 4, 24 f.; denn diese Stelle enthält

*) Vgl. Schulz, S. 120 ff., der auf diesen Unterschied zuerst aufmerksam gemacht hat, und besonders Bleek, I. S. 375 ff. —

**) Vgl. Schulz, S. 118 ff.

***) Vgl. Schumann, II. S. 813; auch Lutterbeck, II. S. 247. Von Andern wird gerade für die paulinische Abfassung des Hebrbriefes geltend gemacht, daß sich eine allegorische Ausdeutung alttest. Erzählungen außer unserem Briefe nur noch in den paulinischen Schriften finde; vgl. z. B. Carpzov, S. LXXIII und Storr S. LXIX. —

†) Vgl. Tholuck, S 26. —

keine typische, sondern eine allegorische Ausdeutung der Erzählung von Hagar und Sarah *). —

Ziehen wir nun das Resultat aus unserer Vergleichung der beiden Lehrtropen! Wir haben gesehen, daß unverkennbar eine sehr große Verwandtschaft zwischen denselben besteht, indem die Stellung des Apostels Paulus und des Vf's unseres Briefes zu dem Judenthume wesentlich dieselbe ist. Auf der andern Seite weist unsere Vergleichung aber auch eine Verschiedenheit in dem hier in Rede stehenden Lehrstücke nach, welche aus der Verschiedenheit des Zweckes, den die beiden apostolischen Männer verfolgen, nicht genügend erklärt werden kann. Wir haben dieselbe auf zwei Hauptunterschiede zurückgeführt. Der erste und hauptsächlichste besteht darin, daß das Judenthum von dem Apostel Paulus als ein Gesetz, welches der Mensch zu erfüllen hat, von unserem Vf. dagegen als ein Organismus göttlicher Veranstaltungen, welche die τελείωσις des Bundesvolkes bezwecken, aufgefaßt wird. Der andere besteht darin, daß nach paulinischer Anschauung das neutest. Gottesvolk ein aus gläubig gewordenen Juden und gläubig gewordenen Heiden neugebildetes ist, während unser Vf. dasselbe einfach als das gläubig gewordene Israel darstellt. — Man wird, wenn man diese Unterschiede, namentlich den ersten, gehörig in Betracht zieht, und dazu noch die durchaus nicht paulinische Vorstellung unseres Vf's von den zwei Weltaltern berücksichtigt, zugestehen müssen, daß die bisher entwickelte Lehre des Hebrbriefes nicht geradezu eine paulinische genannt

---

*) Tholuck, d. A. T. im N. T. S. 37 f. nennt zwar diese Ausdeutung eine typische, und sucht ihre Berechtigung nachzuweisen; der Apostel hält sich auch wirklich in v. 21—23 noch in den Grenzen der typischen Auslegung; aber mit v. 24 begibt er sich, wie er ja auch selbst bemerkt, auf den Boden der Allegorese, indem er Hagar und Sarah als Bilder der zwei Bündnisse betrachtet, wobei sogar eine ganz zufällige Lautähnlichkeit für ihn von Bedeutung ist (v. 25). — Wir können also nur das zugeben, daß diese allegorische Deutung durch eine vorangehende typische veranlaßt ist. Vgl. Moll I. S. 33 f. — Außer der angeführten Stelle ist auch 1 Cor. 9, 9 f. zu vergleichen. —

werden kann. Der Vf. folgt mit zu großer Selbständigkeit seiner eigenthümlichen, von der des Apostels Paulus verschiedenen Geistesrichtung, und gründet seine Lehre viel zu ausschließlich auf eine andere Betrachtungsweise des Judenthums, als daß man in ihm einen eigentlichen Schüler des Apostels erkennen könnte. Auch für einen, etwa besonders selbständigen Mann aus der Zahl der gewöhnlichen Begleiter und Mitarbeiter des Apostels können wir ihn nicht halten. Denn der zweite der aufgezeigten Unterschiede macht es unwahrscheinlich, daß — wie dies sonst der Fall sein müßte — die Heidenmission der eigenthümliche Beruf des Vf's gewesen ist. Wir haben vielmehr anzunehmen, daß er — jedenfalls von Geburt ein Jude — insofern in einem näheren Verhältnisse zu den Uraposteln gestanden hat, als er ebenso wie diese, die Bekehrung und Belehrung seiner jüdischen Volksgenossen für seinen eigenthümlichen Beruf hielt. — Wir dürfen ferner unbedenklich behaupten, daß er einen anderen Bildungsgang durchgemacht haben muß, als Paulus. Es kann nämlich keinem Zweifel unterliegen, daß sich in der diesem Apostel eigenthümlichen Auffassung des Judenthums eine Nachwirkung seiner in der Schule der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit erworbenen Bildung verräth. Denn gerade die Pharisäer pflegten ja das Judenthum fast ausschließlich als eine Summe von göttlichen Geboten, welche der Mensch zu erfüllen hat, zu betrachten *). Wenn nun unserem Vf. diese Betrachtungsweise des Judenthums völlig fremd ist, so kann er gewiß keine pharisäische Schulbildung erhalten haben. Sein Bildungsgang muß vielmehr der Art gewesen sein, daß er durch denselben vorwiegend zur näheren Betrachtung der durch das mosaische Gesetz angeordneten Institutionen und zum Nachsinnen über ihre Bedeutung angeregt wurde. So viel können wir aus den aufgezeigten Unterschieden zwischen unserem und dem

---

*) Vgl. Paret: „Ueber den Pharisäismus des Josephus" in den Studien und Kritiken, 1856. H. 4. S. 823 ff. —

paulinischen Lehrbegriffe folgern. — Was nun aber die nachgewiesene Verwandtschaft derselben betrifft, so wäre es recht wohl möglich, daß unser Vf., ohne daß von dem Apostel Paulus oder dessen Mitarbeitern irgend ein Einfluß auf ihn geübt worden ist, vielmehr nur von der auf dem urapostolischen Grund und Boden gewonnenen Wahrheitserkenntniß geleitet, dieselbe Stellung zu dem Judenthume eingenommen hätte, und auf dieselbe Grundanschauung über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes gekommen wäre, wie der Apostel Paulus. Es steht jedoch fest (§. 2), daß er, obwohl kein Schüler und keiner der gewöhnlichen Begleiter des Apostels, doch mit diesem und seinen Mitarbeitern in näherer, persönlicher Verbindung gestanden hat; gewiß hat diese Verbindung und dieser Verkehr die Entwicklung seiner christlichen Wahrheitserkenntniß gefördert und mit bestimmt; und darum kann man im Hinblick auf jene Verwandtschaft die Annahme nicht abweisen, daß die Lehre unseres Vf's die paulinische Lehre von dem Verhältnisse des alten und des neuen Bundes zu ihrer Voraussetzung hat*) und auf Anregung und unter dem Einflusse der letzteren entstanden ist.

§. 24.

Vergleichung mit der johanneischen Lehre.

Wenden wir uns nun der Betrachtung der johanneischen Lehre über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes zu, so zeigt uns der erste Blick, daß dieselbe von den Gegensätzen, unter deren Einfluß die Lehre des Paulus und die unseres Vf's sich ausgebildet hat, nicht mehr berührt wird. Das Judenthum erscheint hier schon als eine der Vergangenheit angehörige Religionsform. Daß im Christenthume ein Neues und weit Vorzüglicheres gegeben ist, als in jenem, und daß namentlich die alttest. Gottesoffenbarung eine sehr unvollkommene war, gilt hier als eine ausgemachte Wahrheit.

---

*) Vgl. Köstlin, Abhandl. 1854. S. 467 f.

Johannes verfährt daher in seinen Aussagen über das Verhältniß des Evangeliums zu dem Gesetze weder polemisch, noch apologetisch; er stellt sie vielmehr in objectiver Ruhe und Einfachheit hin. — Seine Stellung zu dem Judenthume und seine Grundanschauung über das Verhältniß desselben zu dem Christenthume ist aber im Wesentlichen keine andere, als die, welche Paulus mit dem Vf. unseres Briefes gemein hat; doch hat er dieselbe in eigenthümlicher Weise ausgebildet und auch weiter fortentwickelt. —

Wäre es freilich wahr, daß Johannes von den zwei Bestandtheilen des Judenthums, welche er unterscheidet, den einen, nämlich die bestehende mosaische Religion schlechthin verwirft, und nur den andern, die auf das Christenthum hinstrebende Prophetie in der neuen Religion seine Erfüllung finden, läßt*) so wäre das eben ausgesprochene Urtheil nicht richtig. Allein man kann von Johannes in keinem andern Sinne sagen, daß er die bestehende mosaische Religion verwerfe, als man es auch von Paulus und von unserem Vf. sagen kann. Denn wenn auch die Prophetie unstreitig in seinen Augen das Hauptelement der alttest. Religion ist, vermöge dessen diese mit dem Christenthume in unzertrennlichem Zusammenhange steht, so erkennt er doch auch die vorbildliche Bedeutung der mosaischen Gottesdienstordnungen entschieden an (vgl. Joh. 2,21 f. 19,36.); und es ist reine Willkür, wenn man behauptet, daß er dieß nur thue um den Juden vermittelnde Anknüpfungspunkte an das Christenthum zu geben, während diese typischen Beziehungen für ihn selbst keine positive Bedeutung hätten**). —

Wie der Vf. unseres Briefes, so stellt auch Johannes der alttest. Gottesoffenbarung, als einer unvollkommenen, die vollkommene Gottesoffenbarung in dem Sohne gegenüber. Das durch Mosen gegebene Gesetz ist noch nicht die Wahrheit; diese ist erst durch Jesum Christum in die Welt

*) Vgl. Köstlin, S. 53. —

**) Vgl. Köstlin, S. 441. Anm. —

gekommen (Joh. 1, 17.). In der Art dieser Gegenüberstellung erinnert namentlich die Stelle Joh. 3, 31 f. lebhaft an Hebr. 12, 25., da der in ersterer Stelle vorliegende Gegensatz zwischen dem ἐκ τῆς γῆς λαλεῖν, welches von Johannes dem Täufer und allen mit ihm in einer Linie stehenden Propheten ausgesagt ist, und dem Zeugnisse des ἐκ τοῦ οὐρανοῦ Gekommenen im Wesentlichen derselbe ist, wie in der Stelle des Hebrbriefes der Gegensatz des auf der Erde und des vom Himmel herabgesprochenen Gotteswortes *). — Freilich besteht für unseren Vf. die neutest. Gottesoffenbarung in den von Christo gesprochenen Worten, während sie nach Johannes zwar nicht allein, aber doch vorwiegend in der Person Christi selbst gegeben ist (vgl. Joh. 1, 17.: ἐδόθη und ἐγένετο und 1, 14.). — Sodann kann auch nicht geleugnet werden, daß Johannes den Gegensatz der alt- und der neutest. Offenbarung schärfer und bestimmter auffaßt, als unser Vf., indem er öfter hervorhebt, daß die Offenbarung Gottes in Christo eine wesentlich neue Gotteserkenntniß gebracht hat (vgl. Joh. 1, 18. 1 Joh. 1, 5. 4, 16.). — Auf der andern Seite macht er aber auch um so entschiedener geltend, daß der Zweck der alttest. Gottesoffenbarung kein anderer ist, als durch ihr weissagendes Zeugniß Glauben an Christum zu wecken (vgl. Joh. 5, 39. 46 f. — 1, 46. 19, 28.), und daß die ungläubigen Juden, welche die in dem Sohne gegebene Gottesoffenbarung verwerfen, damit auch dem alttest. Gottesworte sich verschließen (Joh. 5, 38.), und kein Recht mehr haben sich Abrahams Kinder zu nennen (Joh. 8, 39 f.), da sie vielmehr Teufelskinder (Joh. 8, 44.) geworden sind. Zwar enthalten die zuletzt angeführten Stellen Aussprüche Christi, welche Johannes berichtet; aber daß darin auch sein eigenes Urtheil über das ungläubige Judenthum ausgesprochen ist, versteht sich von selbst, und geht auch aus 1 Joh. 2, 22 f. 3, 10. und add. Stll. klar hervor. Dasselbe Urtheil über das in der Feindschaft gegen Christum beharrende Juden-

---

*) Vgl. Meyer zu Joh. 3, 31 f. —

thum haben wir in wenig milderer Form auch in unserem Briefe gefunden. —

Namentlich in einem Punkte hat aber Johannes die in unserem Briefe vorliegende Anschauung über das Verhältniß des alten Bundes zu dem neuen weiter fortgebildet. Es ist schon oben bemerkt worden, daß der Zusammenhang des alten und des neuen Bundes nach ihm vorwiegend in der im Gesetz und in den Propheten enthaltenen Weissagung begründet ist. Diese selbst setzt er nun in eine innigere und unmittelbarere Beziehung zu der Person Christi, als der Vf. unseres Briefes. So sagt er von Jesaias geradezu, er habe die Herrlichkeit Christi gesehen (Joh. 12, 41.); und mit dieser Aussage ist das Wort Christi, nach welchem Abraham sich im voraus auf die Zeit der Erscheinung Christi, und dann auch des Anblicks der wirklichen Erscheinung des Verheißenen gefreut hat, zu vergleichen (Joh. 8, 56.). Auch schreibt Johannes alle in der vorchristlichen Zeit vorhandene wahre Gotteserkenntniß der erleuchtenden Wirksamkeit des Logos zu (Joh. 1, 5.), und nennt das alttest. Gottesreich *τὰ ἴδια* und das alttest. Gottesvolk *οἱ ἴδιοι* des Logos (Joh. 1, 11.) *). Anfänge dieser Betrachtungsweise des alten Bundes finden sich nun allerdings schon in den paulinischen Schriften, und zwar nicht blos in 1 Cor. 10, 1 ff., sondern auch in Röm. 4, 1 ff.; denn indem hier von Abraham und David gezeigt wird, daß sie nicht durch Gesetzeswerke, sondern durch den Glauben gerecht geworden seien, werden diese alttest. Glaubensmänner schon als Angehörige des neuen Bundes dargestellt. Der Vf. unseres Briefes hat diese Betrachtungsweise weiter ausgebildet und in allgemeinerer Weise angewendet, indem er — wie wir früher (§. 13) gesehen haben — alle Gläubigen des alten Bundes als Glieder der einen Gottesfamilie betrachtet, welche zu gleicher Zeit der Erfüllung der Verheißung theilhaftig, und als Bewohnerschaft

*) Vgl. Köstlin, S. 52 ff. und S. 132 ff. —

ein und derselben Gottesstadt im himmlischen Jerusalem vereinigt wird. Auch ist in seinen Augen das alttest. Gottesvolk, weil es die Bestimmung hatte, dereinst Christi theilhaftig zu werden, schon im voraus der Leiden und der Schmach Christi theilhaftig geworden (§. 13). Ja er schreibt schon die Begründung des alttest. Gottesreiches und die Herrschaft über dasselbe Christo zu. Aber es ist offenbar ein weiterer Fortschritt in dieser das A. T. christianisirenden Richtung, wenn Johannes es offen und klar ausspricht, daß der Logos als das Licht der Menschen seine erleuchtende Wirksamkeit schon zur Zeit des alten Bundes geübt habe, und wenn er die alttest. Propheten in eine so unmittelbare Beziehung zu der Person Christi setzt, daß er nicht bei der Aussage stehen bleibt, sie hätten von Christo geweissagt, sondern auch in den ihnen gewordenen Offenbarungen der Herrlichkeit Jehova's Offenbarungen der Herrlichkeit Christi erkennt. — Bei dem Apostel Paulus ist noch der Glaube an die Zusage Gottes überhaupt, sofern er nämlich als Gerechtigkeit angerechnet wird, bei dem Vf. unseres Briefes der Glaube an die messianische Verheißung, namentlich an die Verheißung der zukünftigen Gottesstadt, und das Theilhaben an dieser Verheißung, bei Johannes aber das persönliche Verhältniß zu Christo, dem Sohne Gottes selbst — der Grund, aus welchem die alttest. Gottesmänner in die von Christo gestiftete Gemeinschaft eingereiht werden. — Es läßt sich also nicht verkennen, daß in der Hereinrückung der Gottesmänner des alten Bundes in die Gemeinde des neuen Bundes und in der tieferen Auffassung des Verhältnisses in welchem Christus zu der alttest. Oeconomie steht, eine fortschreitende Entwicklung statt gefunden hat, und daß die im Hebrbriefe enthaltenen Anschauungen den Uebergang von den paulinischen zu den johanneischen bilden*). —

---

*) Vgl. Köstlin, S. 406 ff.

§. 25.
Vergleichung mit den Lehrbegriffen des Jacobus und Petrus.

Die Apostel Paulus und Johannes und der Vf. unseres Briefes haben mit einander gemein, daß sie den Zusammenhang des alten und des neuen Bundes zwar anerkennen, aber doch vorwiegend den zwischen beiden bestehenden Gegensatz herauskehren. Dagegen tritt in den Lehrbegriffen des Jacobus und Petrus der Zusammenhang beider Bündnisse stärker hervor, ohne daß jedoch ihr Unterschied verkannt wird.

Wie aber Paulus und der Vf. unseres Briefes die ihnen gemeinsame Grundanschauung über das gegenseitige Verhältniß der beiden Bündnisse auf Grund einer verschiedenen Auffassung des Judenthums in verschiedener Weise entwickelt und ausgestaltet haben, so müssen wir das Gleiche auch von Jacobus und Petrus sagen; auch von ihnen hat jeder seine eigenthümliche Betrachtungsweise des Judenthums; und in Folge davon sind auch in ihren Anschauungen über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes nicht unbedeutende Verschiedenheiten. —

Die Auffassung des Judenthums, welche wir bei Jacobus finden, ist näher mit der paulinischen verwandt; wie Paulus, so betrachtet nämlich auch Jacobus das Judenthum fast ausschließlich als ein Gesetz, welches der Mensch zu erfüllen hat. Gerade diese Beiden gemeinsame Auffassung des Judenthums ist der Grund davon, daß in ihren Lehrbegriffen der Gegensatz jener beiden Grundanschauungen über das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes in solcher Schärfe an den Tag tritt, daß er sich scheinbar zum unversöhnlichen Widerspruch steigert. — Das Christenthum ist dem Jacobus, indem er mehr die Einheit, als den Unterschied des alten und des neuen Bundes geltend macht, das vollkommene Gesetz (νόμος τέλειος 1, 25.) und das Gesetz der Freiheit (νόμος ἐλευθερίας 1, 25. 2, 12.), welches den Menschen als ein ihm eingepflanztes Wort (ὁ ἔμφυτος λόγος

1, 21.) zu einer neuen Creatur umwandelt, rettet und selig macht (vgl. 1, 18. 21. 25.), wenn es demselben anders ein Ernst ist, kein bloser Hörer, sondern auch ein Thäter des Wortes zu sein*). Der Unterschied, der nach dieser Anschauung zwischen dem alten und dem neuen Bunde besteht, ist in Jer. 31, 33. (und den verwandten prophetischen Stellen) ausgesprochen. Ein Theil des Inhalts der von dem Vf. des Hebrbriefes angeführten Verheißung (vgl. Hebr. 8, 8 ff.), welchen er selbst nicht weiter in Betracht zieht, ist also von Jacobus besonders entwickelt worden; und in dieser Beziehung enthält der Lehrbegriff des Jacobus eine willkommene Ergänzung zu dem unseres Briefes (vgl. §. 11). Die Verschiedenheit in der ihnen zu Grunde liegenden Betrachtungsweise des Judenthums verbunden mit dem Unterschiede in der Grundanschauung über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes hat aber zur Folge, daß sich keine näheren Berührungspunkte zwischen beiden Lehrbegriffen nachweisen lassen. —

Dagegen ist die petrinische Lehre von dem Verhältnisse des alten und des neuen Bundes mit der unseres Vf's sehr nahe verwandt. — Als eine Folge der aus der Individualität des Petrus zu erklärenden centralen Stellung, welche in seiner christlichen Gesammtanschauung die Hoffnung einnimmt, haben wir es zu betrachten, daß ihm die alttest. Weissagung besonders wichtig ist, und daß er — hierin mit Johannes übereinstimmend — in dieser das Hauptband erkennt, welches den alten und den neuen Bund mit einander verbindet. Der durch die alttest. Prophetie begründete Zusammenhang zwischen beiden Bündnissen besteht aber nicht blos darin, daß die Verheißung im Christenthume erfüllt ist, sondern ebensowohl darin, daß dieselbe auch noch den Christen das Ziel und den Gegenstand ihrer durch die Wieder-

*) Vgl. Schmid, II. S. 110 ff. und S. 128 ff. und Meßner, S. 77 ff. —

kunft Christi sich verwirklichenden Hoffnung vorhält*). Wir haben gesehen, daß der Vf. des Hebrbriefes in ganz gleicher Weise die alttest. Verheißungen als ein den alten und den neuen Bund innig mit einander verknüpfendes Band betrachtet.

Auf der andern Seite ist auch die diesem eigene Anschauung, nach welcher der alte Bund mit allen seinen Institutionen eine schattenbildliche Vorausdarstellung des neuen war, dem Apostel Petrus nicht ganz fremd; doch ruht sie bei ihm auf einer von einem andern Gesichtspunkt ausgehenden Betrachtungsweise des Judenthums. Während dieses nämlich unserem Vf. hauptsächlich ein Organismus von Veranstaltungen ist, welche Gott getroffen hat um eine Gemeinschaft zwischen dem alttest. Bundesvolke und ihm selbst herzustellen, betrachtet es der Apostel Petrus vorwiegend als die allerdings noch sehr unvollkommene Realisation der Idee des mit Gott in Gemeinschaft stehenden Gottesvolkes. Sein Auge ist nicht auf die alttest. Institute, sondern — seiner practischen Lebensrichtung entsprechend — unmittelbar auf das Verhältniß, in welchem die alttest. Gemeinde zu Gott steht und auf die Bethätigung dieses Verhältnisses gerichtet; so kommt namentlich das Priester- und Opferinstitut nur in Betracht, sofern in demselben jenes Gemeinschaftsverhältniß des Volkes mit Gott bethätigt wird, und der Tempel, sofern Gott in demselben inmitten des Volkes Israel Wohnung gemacht hat. — Auf Grund dieser Betrachtungsweise des Judenthums erscheint dem Apostel Petrus das Christenthum als die Verwirklichung der dem alttest. Bundesvolke vorgesteckten und im alten Bunde nur in sehr unvollkommener Weise realisirten Ideale. Die

*) Wenn man mit Schmid, II. S. 154 ff. und Meßner S. 117 ff. als die Grundanschauung des petrinischen Lehrbegriffs „die Auffassung des Christenthums als der Erfüllung der alttest. Prophetie" bezeichnet, muß man auch das Zweite der oben bezeichneten Momente in diesen Ausdruck einschließen; sonst sind die von Weiß (S. 20 f.) dagegen gemachten Einwendungen vollkommen begründet. — Vgl. übrigens 1 Petr. 1, 10—12. mit v. 7—9. —

christliche Gemeinde ist ihm der lebendige Tempel, das geistliche Gotteshaus, in welchem Gott wirklich Wohnung gemacht hat; sie ist ein königliches und heiliges Priesterthum, und naht als solches zu Gott, ihm geistliche Opfer darbringend; sie ist das wahre Eigenthumsvolk oder die Heerde Gottes; denn an ihr hat sich die Verheißung erfüllt: „Ich will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein" (vgl. 1 Petr. 2, 4—10. 4, 17. 5, 2—4.) *). — So kann auch die petrinische Darstellung des gegenseitigen Verhältnisses des alten und des neuen Bundes als die Ausführung eines in Jer. 31, 33. enthaltenen und von dem Vf. des Hebrbriefes nicht weiter verfolgten Gedankens betrachtet werden; und auch in ihr müssen wir eine Ergänzung des Lehrbegriffs unseres Briefes erkennen. — Indeß berühren sich die petrinische Auffassung des Judenthums und die unseres Vf's doch ganz unmittelbar. Auch ruht ja die in unserem Briefe, wie bei Petrus, vorkommende Anwendung des Namens „das Volk Gottes" auf die Christengemeinde auf der Idee, daß in dieser das dem alttest. Bundesvolke vorgesteckte Ideal seine Verwirklichung gefunden hat **). Auch darin stimmen Petrus und unser Vf. mit einander überein, daß sie jenem Namen nicht, wie Paulus, eine rein geistliche Bedeutung geben, sondern demselben noch eine Beziehung auf die nationale Zugehörigkeit zum Volke Israel belassen, indem sie die Gläubigen aus den Juden als die eigentliche Substanz der Christengemeinde be-

*) Vgl. Weiß, S. 117—133. — In der oben angegebenen Betrachtungsweise des Judenthums hat es seinen Grund, daß Petrus die Priester- und Opferidee nicht, wie der Hebrbrief, als in Christo, sondern als durch Christum an dem Volke selbst verwirklicht darstellt. —

**) Wie von Petrus, so wird auch von unserem Vf. die Christengemeinde οἶκος τοῦ θεοῦ genannt. Aber Weiß, S. 132 Anm. 2 hat richtig bemerkt, daß sie in unserem Briefe nicht wie bei Petrus „im Vergleich mit der Wohnung Gottes im Tempel, sondern „im Vergleich mit dem Hauswesen der alttest. Theokratie" so genannt werde. —

trachten*). Den ungläubig gebliebenen Theil des jüdischen Volkes rechnet Petrus ferner, wie unser Vf., nicht mehr zu dem Volke Gottes (1 Petr. 2, 7 f.) **). — Auch ist die petrinische Vorstellung von dem Worte Gottes von der im Hebrbriefe vorliegenden in Nichts verschieden, d. h. sie ist wie diese, einfach aus dem A. T'e herübergenommen ***). — Endlich ist uns die Stelle 1 Petr. 3, 20 f. ein Beweis dafür, daß die typische Ausdeutung der alttest. Geschichte keineswegs ein dem Apostel Petrus fremdes Interpretationsverfahren ist. —

Die nachgewiesene Verwandtschaft zwischen der Lehre unseres Vf. mit der petrinischen berechtigt uns nun freilich nicht zu der Annahme eines unmittelbaren Einflusses des Apostels Petrus auf unsern Vf., da dieselbe lediglich darin begründet ist, daß beide Lehrtropen auf alttest. Grundlage ruhen. Aber das Zusammentreffen in der Vorstellung von dem neutest. Gottesvolke ist uns wenigstens ein Beweis dafür, daß unser Vf. — obschon mit Paulus und seinen Mitarbeitern in näherer Verbindung stehend — doch von Hause aus dem Kreise angehörte, dessen Hauptvertreter der Apostel der Beschneidung ist, und daß ihm, wie diesem, das εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς anvertraut war. —

§. 26.

Vergleichung einiger jüdisch-rabbinischer Lehren.

Wenden wir nun unsere Aufmerksamkeit auch noch den außerbiblischen Lehren zu, welche auf die in diesem Theile entwickelten Lehranschauungen unseres Vf's Einfluß gehabt haben können, so muß vor Allem anerkannt werden, daß einige religiöse Vorstellungen, welche nicht unmittelbar dem A. T'e angehören, aber sich an alttest. Aussagen anknüpfen und unter den jüdischen Zeitgenossen des Vf's verbreitet waren,

*) Vgl. Weiß, S. 117 ff., dem wir hierin gegen Schmid, II. S. 156 f., Meßner, S. 144 ff. und Abd. beistimmen. —

**) Vgl. Weiß, S. 120 f. —

***) Vgl. Weiß, S. 181 ff. —

von ihm beibehalten worden sind. — Von einer dieser Vorstellungen war schon früher (§. 20) die Rede. — Eine andere, welche der Vf. in unveränderter Gestalt aufgenommen hat, ist die Vorstellung, daß Moses das Gesetz durch die Vermittlung der Engel empfangen habe. Dieselbe findet sich bekanntlich noch nicht im A. T'e; dieses bezeugt vielmehr ausdrücklich, daß Jehova unmittelbar mit Moses gesprochen habe (vgl. Ex. 33, 11. Num. 12, 8. Deut. 5, 4. f. 44, 10.). Dagegen scheint allerdings in Ps. 68, 18. die Vorstellung enthalten zu sein, daß Jehova bei seiner Erscheinung auf dem Sinai von Engelschaaren umgeben war; und jedenfalls ist diese Vorstellung in der Uebersetzung der Stelle Deut. 33, 2. in der LXX und im Targum des Onkelos deutlich ausgesprochen. Dieselbe enthält nun freilich noch nichts, was über die erwähnten alttest. Aussagen hinausginge; es gehört mit zu der herrlichen Majestät des erscheinenden Gottes, daß er von Engelschaaren begleitet ist; diesen ist aber bei dem Acte der Gesetzgebung noch keine vermittelnde Thätigkeit zugeschrieben. Erst nachdem sich die Anschauung verbreitet hatte, daß Jehova über die sichtbare Welt so unendlich erhaben sei, daß er nur durch Mittelspersonen in derselben wirke und sich kund gebe, konnte jene ältere und einfachere Vorstellung in der Weise umgestaltet werden, daß man nicht mehr den von Engeln begleiteten Jehova, sondern die Engel als Organe des in seiner Erhabenheit und Unsichtbarkeit verharrenden Gottes mit Moses reden ließ. In dieser Weise umgestaltet finden wir sie bei Josephus Antiqu. XV. 5, 3. *), im Talmud und in den Midraschim **). Ohne Zweifel war sie zur Zeit unseres Vf's Gemeingut der jüdischen Religionslehre geworden, da sie nicht nur von dem in den Schulen der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit gebildeten Apostel Paulus

---

*) Ἡμῶν δὲ τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ μαθόντων. —

**) Einige der betreffenden Stellen findet man bei Bleek, II. S. 204. Röth, S. 137 f. und Delitzsch, S. 49.

(Gal. 3, 19.), sondern auch von dem Hellenisten Stephanus (Act. 7, 38. 53.) ausgesprochen und als allgemein anerkannt vorausgesetzt wird. Nur dem alexandrinischen Judenthum scheint sie fremd geblieben zu sein*). — Ebenfalls aus der jüdischen Theologie hat der Vf. die Vorstellung des himmlischen Jerusalems herübergenommen**), aber nicht ohne sie zu christianisiren; denn das himmlische Jerusalem ist ihm — wie wir gesehen haben — keine schlechthin jenseitige Stadt, von welcher auf Erden nur ein Abbild vorhanden ist; er benützt vielmehr jene Vorstellung um den himmlischen Character des neutest. Gottesreiches, in welchem jetzt schon das Jenseits zum Diesseits geworden ist, zu veranschaulichen. —

Den Nachweis dafür, daß auch die Betrachtungsweise der alttest. Institutionen als einer σκιὰ τῶν μελλόντων in der jüdischen Theologie ihre Anknüpfungspunkte hat, versparen wir auf einen andern Ort. —

Wir bemerken schließlich nur noch, daß die angeführten Berührungspunkte zwischen der Lehre des Hebrbriefs und der jüdisch-rabbinischen Lehre ein nicht zu beseitigendes Zeugniß dafür sind, daß die religiösen Vorstellungen unseres Vf's in manchen Einzelheiten unsere Aufmerksamkeit mehr auf das palästinensische, als auf das alexandrinische Judenthum hinlenken***). Denn wie die Lehre, daß Moses das Gesetz durch die Vermittlung der Engel empfangen hat, so ist auch die Vorstellung von den zwei Weltzeiten nicht dem alexandrinischen, sondern dem palästinensischen Judenthume eigen;

---

*) Wenigstens läßt sie sich bei Philo nicht nachweisen, obschon derselbe von einer vermittelnden Thätigkeit der Engel bei der Weltschöpfung redet (de confus. lingu. p. 345 f.); ja de decem oracul. p. 746 leugnet er jede andere Vermittlerthätigkeit in dem Acte der Gesetzgebung, außer der des Moses. —

**) Vgl. Schöttgen's Dissertation: de Hierosolyma coelesti in den Horae hebr. et talm. I. S. 1205 ff. und Delitzsch zu 11, 10. —

***) Vgl. Delitzsch in der angef. Abhandl. S. 268.

und das Gleiche kann man, wie bald erhellen wird, im Grunde auch von der Vorstellung des himmlischen Jerusalems sagen. —

§. 27.

Vergleichung mit der philonischen Lehre.

Während in den Untersuchungen über den Character unseres Lehrbegriffs die aus der jüdisch-rabbinischen Religionslehre herübergenommenen Vorstellungen oft nicht gehörig berücksichtigt worden sind, wird der alexandrinischen Theologie, und namentlich der philonischen Lehre gewöhnlich ein sehr großer Einfluß auf die Lehranschauungen unseres Vf's zugeschrieben. Mit welchem Rechte man dies thut, haben wir jetzt noch in den unser erstes Lehrstück betreffenden Punkten zu untersuchen. —

Zunächst hat man in der Vorstellung unseres Vf's vom Worte Gottes (§. 6), namentlich in der Schilderung der schneidenden und durchdringenden Schärfe des λόγος τοῦ θεοῦ (4, 12.) Reminiscenzen an philonische Ausdrücke und Gedanken erkennen wollen *). In zahlreichen Stellen seiner Werke, namentlich in der Schrift Quis rerum divinarum haeres schildert nämlich Philo den Logos als den τομεὺς ἁπάντων oder τομεὺς τῶν συμπάντων; er sagt von demselben, daß er, auf's schärfste gewetzt, nicht aufhöre alles sinnlich Wahrnehmbare und überhaupt Alles mit Ausnahme des seiner Natur nach untheilbaren menschlichen νοῦς zu zertheilen. — Durch diese theilende und sondernde Wirksamkeit des Logos ist nach Philo die anfänglich gestaltlose und eigenschaftslose Substanz zuerst in das Schwere und das Leichte und dann in die vier Elemente gesondert worden; dann bewirkte dieselbe in den vier Elementen fort und fort weitere Besonderungen, bis zuletzt Einzelwesen wie Thiere und Pflanzen entstanden. Ebenso theilt und besondert der Logos auch die

*) Vgl. z. B. Schulz, S. 266 f.; Bleek, I. S. 399 f. II. S. 569 ff.; Delitzsch zu 4, 12 f.; u. Add.

Seele in das λογικὸν und ἄλογον, die Rede in Wahrheit und Lüge, die Wahrnehmung in das deutliche und das undeutliche Gedankenbild *). — Es kann nicht geleugnet werden, daß diese philonische Vorstellung Manches enthält, was der Vorstellung unseres Vf's von der Wirksamkeit des λόγος τοῦ θεοῦ sehr ähnlich erscheint. Aber es ist doch nur eine ganz äußerliche Aehnlichkeit; die Vorstellungen selbst sind grundverschieden; denn die philonische schreibt ja dem Logos eine rein metaphysische Wirksamkeit zu; sie ist eine dem Gebiete der philosophischen Speculation angehörige Vorstellung, welche mit dem, was das A. T. von der Wirkungskräftigkeit des Wortes Gottes sagt, gar nichts gemein hat; dagegen gehört die Vorstellung unseres Vf's dem Gebiete des Glaubens und der religiösen Erfahrung an, und ist von der alttest. Vorstellung von der Wirksamkeit des Wortes Gottes nur im Ausdruck verschieden (§. 21) **).

Delitzsch (S. 152. 155) macht zwar hiergegen geltend, es sei ein Irrthum, wenn man meine, „die Wirksamkeit des Logos liege für Philo nur im Bereiche der Natur und nicht

---

*) Vgl. **Philo**: Quis rer. div. haer. p. 499: Εἶτ᾽ ἐπιλέγει. Διεῖλεν αὐτὰ μέσα (Gen. 15, 10.), τὸ τίς οὐ προσθεὶς, ἵνα τὸν ἀδίδακτον ἐννοῇς θεὸν τέμνοντα τάς τε τῶν σωμάτων καὶ πραγμάτων ἑξῆς ἁπάσας ἡρμόσθαι καὶ ἡνῶσθαι δοκούσας φύσεις τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγῳ· ὃς εἰς τὴν ὀξυτάτην ἀκονηθεὶς ἀκμὴν διαιρῶν οὐδέποτε λήγει τὰ αἰσθητὰ πάντα· ἐπειδὰν δὲ μέχρι τῶν ἀτόμων καὶ λεγομένων ἀμερῶν διεξέλθῃ, πάλιν ἀπὸ τούτων τὰ λόγῳ θεωρητὰ εἰς ἀμυθήτους καὶ ἀπεριγράφους μοίρας ἄρχεται διαιρεῖν οὗτος ὁ τομεύς ..... Ἕκαστον οὖν τῶν τριῶν διεῖλε μέσον, τὴν μὲν ψυχὴν εἰς λογικὸν καὶ ἄλογον, τὸν δὲ λόγον εἰς ἀληθές τε καὶ ψεῦδος, τὴν δὲ αἴσθησιν εἰς καταληπτικὴν φαντασίαν καὶ ἀκατάληπτον. — Ibid. p. 500: Οὕτως ὁ θεὸς ἀκονησάμενος τὸν τομέα τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγον διαιρεῖ τήν τε ἄμορφον καὶ ἄποιον τῶν ὅλων οὐσίαν καὶ τὰ ἐξ αὐτῆς ἀποκριθέντα τέσσαρα τοῦ κόσμου στοιχεῖα καὶ τὰ διὰ τούτων παγέντα ζῶά τε καὶ φυτά. Vgl. ferner ibid. p. 510. 511. 513. 514. —

**) Vgl. Neander, II. S. 857 f. —

der Gnade;“ und das verhält sich auch ganz gewiß so*). Aber es handelt sich hier nicht um die Wirksamkeit des Logos überhaupt, sondern um seine schneidende und zertheilende Wirksamkeit. Doch auch diese soll nach Delitzsch keine blos metaphysische, sondern auch eine ethisch-religiöse sein. Aber in den Stellen, auf welche er sich beruft, ist gar nicht von der schneidenden und scheidenden Kraft des *λόγος τοῦ θεοῦ* die Rede; vielmehr spricht Philo in denselben von dem *σοφός* und *φιλάρετος*, der mittelst des ihm gegebenen (also des menschlichen) *λόγος* oder *νοῦς* (vgl. Quis rer. div. haer. p. 513), welcher als ein Abbild des göttlichen auch ein *τομεύς* und *διαιρέτης* ist, die Leidenschaften, die *σωματικαὶ ἡδοναί* und überhaupt Alles, was *τό θνητόν* ist, wegzuschneiden und wegzubrennen sucht, um zu der wahren *ἐπιστήμη* zu gelangen oder — was dasselbe ist — um sich mit der aller sterblichen Hüllen entkleideten *διάνοια* zu Gott aufzuschwingen**). —

Wir brauchen nicht näher nachzuweisen, wie groß der Unterschied zwischen solchen philonischen Aussprüchen und

---

*) Vgl. z. B. qd. deus sit immutab. p. 312, eine Stelle, welche vor andern als Realparallele zu Hebr. 4, 12. verglichen werden kann.

**) Die betreffenden Stellen sind: De Cherub. p. 113: *Φλογίνη δὲ ῥομφαία, διότι χρὴ τούτοις παρακολουθεῖν τὸν μετὰ τῶν πραγμάτων ἔνθερμον καὶ πυρώδη λόγον, ὅς οὐδέποτε λήγει κινούμενος σπουδῇ πάσῃ πρὸς αἵρεσιν μὲν τῶν καλῶν, φυγὴν δὲ τῶν ἐναντίων. Οὐχ ὁρᾷς ὅτι καὶ Ἀβραὰμ ὁ σοφὸς ἡνίκα ἤρξατο κατὰ θεὸν μετρεῖν πάντα, καὶ μηδὲν ἀπολείπειν τῷ γεννητῷ, λαμβάνει τῆς φλογίνης ῥομφαίας μίμημα, πῦρ καὶ μάχαιραν, διελεῖν καὶ καταφλέξαι τὸ θνητὸν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ γλιχόμενος ἵνα γυμνῇ τῇ διανοίᾳ μετάρσιος πρὸς τὸν θεὸν ἀναπτῇ*; vgl. auch was unmittelbar darauf von Bileam gesagt ist. De posterit. Caini. (Mang.) I. p. 256: *Ὁ γὰρ φιλάρετος ὑπὸ τῆς αὐτοειδοῦς τοῦ καλοῦ φαντασίας πυρωθεὶς καταφλέγει τὰς σωματικὰς ἡδονὰς, εἶτα κατακόπτει καὶ ἐπελαύνει, τῷ ἀεὶ [διαιρετῷ] διαιρετῇ λόγῳ χρώμενος.* Quod deter. pot. insid. p. 175 (*λόγῳ τομεῖ τῷ κατ᾽ ἐπιστήμην τέμνεται*). —

dem, was wir in Hebr. 4,12. lesen, ist, und wie wenig diese Stellen das beweisen können, was Delitzsch damit beweisen will. — Wollte man nun doch annehmen, daß dem Vf. unseres Briefes, als er die Stelle 4,12. schrieb, die zuerst angeführten philonischen Aussprüche über die Alles durchdringende, schneidende Schärfe des Logos vorschwebten, so dürfte obigen Bemerkungen zu Folge doch nicht mehr behauptet werden, als daß er seine Ausdrücke theilweise den philonischen Schriften entlehnt hat. Für uns hat jedoch eine solche Annahme durchaus keine Wahrscheinlichkeit. Denn die Vergleichung des Wortes Gottes mit einem scharfen Schwerte war schon durch alttest. Stellen, wie Jes. 49,2. nahegelegt, und kommt auch sonst im N. T'e vor (Ephes. 6,17. Apoc. 1,16. 2,12. 19,15.). Der Vf. brauchte sie also nicht erst aus Philo zu entnehmen. Wenn er aber einmal auf diese naheliegende Vergleichung gekommen war, so konnte er zur anschaulichen Darstellung seiner dem A. T'e entstammenden Vorstellung von der lebendigen Wirkungskräftigkeit des Wortes Gottes keine andern Ausdrücke wählen, als solche, welche an jene philonischen Aussprüche anklingen, auch wenn ihm diese ganz unbekannt waren. —

Sehen wir nun weiter zu, ob vielleicht in andern unser erstes Lehrstück betreffenden Punkten ein Einfluß der philonischen Schriften auf die Anschauungen unseres Vf's erkennbar ist. Wir haben im vorigen §. gesagt, daß unser Vf. die Vorstellung des himmlischen Jerusalems aus der (palästinensisch-) jüdischen Theologie herübergenommen habe. In Uebereinstimmung hiermit sagt auch Delitzsch zu 11,10., daß die apostolische Verkündigung sich in der Unterscheidung eines zweifachen Jerusalems der Sache nach an den palästinensischen Glauben anschließe. Aber er fügt hinzu, dem Ausdrucke nach schließe sich dieselbe in diesem Punkte, wie die unmöglich zufällige Verwandtschaft zeige, an die alexandrinische Lehre an; und hernach spricht er gar von einem „tief-innerlichen Zusammenhange" zwischen den hierhergehörigen Aussagen Philo's und unseres Vf's, von einem Zusammen-

hange, welchen zu verkennen „eine schwer sich rächende Versündigung an der keineswegs mit dem letzten canonischen Buche abgebrochenen Heilserkenntnißgeschichte" wäre. — Nun stellt Philo allerdings einmal der νῦν οὖσα ἱερὰ πόλις d. h. dem gewöhnlich so genannten Jerusalem eine andere Gottesstadt gegenüber; aber diese ist nach der ersten von ihm beliebten Deutung die Welt, und nach der zweiten die Seele des Weisen, in welcher Gott umherwandelt, wie in einer Stadt *). Man sieht leicht, daß die in unserem Briefe vorkommende Gegenüberstellung des irdischen und des himmlischen Jerusalems mit diesen philonischen Gedanken gar Nichts gemein hat, und daß sie viel näher mit der palästinensisch-jüdischen Vorstellung von einem dem יְרוּשָׁלַיִם שֶׁל־מַטָּה entsprechenden יְרוּשָׁלַיִם שֶׁל־מַעְלָה verwandt ist. — Doch Delitzsch weist uns auf andere philonische Stellen hin, in welchen in einer mit den Aussagen unseres Vf's auffallend übereinstimmenden Weise von einer himmlischen Gottesstadt die Rede sei, welche den Patriarchen verheißen gewesen, und nach der sie sich als nach ihrem Vaterlande gesehnt hätten. Und allerdings ist das dem Abraham von Gott verheißene Land nach Philo (sacr. leg. Alleg. lib. III. p. 76) πόλις ἀγαθὴ καὶ πολλὴ καὶ σφόδρα εὐδαίμων) **). Er sagt ferner

---

*) Philo de somn. p. 1142: Πόλιν δὲ θεοῦ καθ' ἕνα μὲν τρόπον τὸν κόσμον καλεῖ .... καθ' ἕτερον δὲ τὴν ψυχὴν τοῦ σοφοῦ, ᾗ λέγεται καὶ ἐμπεριπατεῖν ὁ θεὸς ὡς ἐν πόλει ..... Ἡ γὰρ θεοῦ πόλις ὑπὸ Ἑβραίων Ἱερουσαλὴμ καλεῖται, ἧς μεταληφθὲν τοὔνομα ὅρασίς ἐστιν εἰρήνης. Ὥστε μὴ ζήτει τὴν τοῦ Ὄντος πόλιν ἐν κλίμασι γῆς (οὐ γὰρ ἐκ ξύλων ἢ λίθων δεδημιούργηται) ἀλλ' ἐν ψυχῇ ἀπολέμῳ καὶ ὀξυδορκούσῃ, προτεθειμένῃ τὸν δὲ θεωρητικὸν καὶ εἰρηναῖον βίον. Vgl. auch de confus. lingu. p. 335 und de praem. et. poen. p. 929. —

**) Doch scheint diese Stelle nicht im Sinne der gleich anzuführenden, sondern nach de profug. p 576 gedeutet werden zu müssen, wornach die πόλεις Bilder der γενικαὶ ἀρεταί sind. Wie die Anschauung, daß die πόλις, in welcher Abraham, d. h. der σόφος und

(de agricult. p. 196 am Ende), die Seele des Weisen habe den Himmel zum Vaterland und die Erde zur Fremde. Und an einer andern Stelle (de confus. lingu. p. 331 f.): Alle, welche nach dem Urtheile Mosis Weise gewesen seien, würden als παροικοῦντες dargestellt; denn ihre Seelen seien aus dem Himmel in die Fremde d. h. auf die Erde herabgeschickt (vgl. de somn. p. 586); sie kehrten aber wieder dorthin zurück, da sie dafür hielten, ihr Vaterland sei das himmlische Land, in welchem sie Bürger seien (πολιτεύονται), eine Fremde dagegen das irdische, in welchem sie pilgerten (παρῴκησαν). In diesem Sinne deutet denn Philo auch die Stellen Gen. 23, 4. und 47, 9., auf welche sich ja auch unser Vf. bezieht (11, 13.) — De somn. p. 592 ist endlich der himmlische Ort, von welchem aus die Seele in den Körper, wie in einen fremden Ort gekommen ist, und wohin sie Gott, die Bande des Körpers lösend, sicher wieder zurückbringen wird, μητρόπολις genannt, wie nach de somn. p. 586 auch die Luft als Wohnsitz der körperlosen Seelen einer volkreichen Stadt verglichen wird, deren unvergängliche und unsterbliche Bürger die Seelen sind, an Zahl den Sternen gleich *). — Es wäre Thorheit die Aehnlichkeit solcher Aussprüche mit dem, was wir Hebr. 11, 9 f. 13—16. 13, 14. lesen, leugnen zu wollen, obschon jene allerdings auch die unserem Briefe fremde Lehre von der Präexistenz der Seelen und die Ansicht, daß der Körper ein Gefängniß der Seele sei, enthalten, und überhaupt mehr philosophischen, als biblischen und religiösen Character an sich tragen. Aber darf man denn auf jene nicht zu leugnende Aehnlichkeit wirklich die Schlüsse bauen, welche Delitzsch darauf baut? Wenn man doch sicherlich nicht behaupten

---

φιλάρετος wohnen soll, die ἀρεταί sind, mit der andern, nach welcher der Himmel sein Vaterland ist, zusammenhängt, kann man aus de confus. lingu. p. 331 f. sehen, wo von dem Weisen auch gesagt ist, er herberge (παροικεῖ) in dem sinnlichen Körper als in einer Fremde, sei aber heimisch (κατοικεῖ) als in seinem Vaterland in den νοηταῖς ἀρεταῖς, ἃς λαλεῖ ὁ θεός, ἀδιαφορούσας λόγων θείων. Vgl. auch de somn. p. 571 f.

*) Vgl. noch Quis rer. div. haer. p. 518. De Cherub. p. 128. —

darf, der Glaube, daß der Himmel das Vaterland der Gläubigen ist, sei aus der jüdisch-alexandrinischen Lehre in das N. T. herübergekommen, wenn ferner die Vorstellung unseres Vf's von dem himmlischen Jerusalem nicht in den philonischen Schriften, sondern in der jüdisch-palästinensischen Theologie ihre Wurzel hat, muß man dann nicht den Grund jener Aehnlichkeit in nichts Anderem suchen, als in den den Ausführungen Philos und unseres Vf's zu Grunde liegenden alttest. Stellen (Gen. 17,8. 23,4. 47,9.), besonders da unser Vf. in 11,10. 16. und 13,14. unter der πόλις bestimmt das himmlische Jerusalem versteht, während Philo in allen angeführten Stellen gar nicht andeutet, daß er an eine dem irdischen Jerusalem entsprechende πόλις denke? Nicht einmal das können wir zugeben, daß unser Vf. sich wenigstens in seinen Ausdrücken an die alexandrinische Lehre anschließe. Denn welches sind denn die Ausdrücke, welche er aus den philonischen Schriften entlehnt haben soll? Diejenigen, welche aus der LXX stammen, wird man nicht anführen wollen; der Ausdruck μέλλουσα πόλις aber ist nicht philonisch oder alexandrinisch, sondern knüpft sich an den Begriff ὁ αἰὼν μέλλων oder עוֹלָם הַבָּא an; auch sagt Philo von seiner übersinnlichen μητρόπολις nirgends, daß Gott ihr τεχνίτης καὶ δημιουργός sei; den Namen πόλις θεοῦ ζῶντος endlich wird doch wohl Niemand als einen philonischen in Anspruch nehmen; ein Anderes wäre es, wenn unser Vf. das himmlische Jerusalem auch als τὴν τοῦ Ὄντος πόλιν bezeichnete!

Doch sehen wir zu ob nicht gerade in den Lehren, welche den eigentlichen Kern unseres ersten Lehrstückes bilden, philonische Einflüsse nachweisbar sind. Köstlin hat behauptet, die Polemik unseres Vf's gegen die äußerlichen Opfer und Reinigungen und die Gegenüberstellung der Aeußerlichkeit der Versöhnung im alten und der geistigen Versöhnung mit Gott im neuen Bunde sei zwar nicht aus Philo entlehnt, da sie in der Lehre Jesu selbst wurzle, aber doch sei sie in der Einzel-

ausführung von Philo beeinflußt*); und so werden auch von Andern namentlich zu Hebr. 10, 3 f. philonische Parallelen angeführt**). — Wir beschränken uns hier darauf, die Behauptung Köstlin's nur in Betreff der Lehre von der Unwirksamkeit der alttest. Opfer zu prüfen, werden jedoch später (Th. III) auf dieselbe zurückkommen müssen. —

Gerade in einer von den Auslegern zu Hebr. 10, 3 f. verglichenen Stelle scheint Philo auf's Entschiedenste die Wirkungskräftigkeit der alttest. Opfer zu behaupten; in dem Satze: *εὔηθες γὰρ τὰς θυσίας μὴ λήθην ἁμαρτημάτων, ἀλλ' ὑπόμνησιν αὐτῶν κατασκευάζειν* scheint er nämlich die vom Vf. des Hebrbriefes in 10, 3. ausgesprochene Ansicht geradezu für eine Albernheit zu erklären; und dieser Schein wird noch dadurch verstärkt, daß er unmittelbar zuvor von dem Altare Gottes sagt: *δι' οὗ πάντων ἁμαρτημάτων καὶ παρανομημάτων ἀπολύσεις γίνονται καὶ παντελεῖς ἀφέσεις*. Allein die zuerst angeführten Worte gewinnen einen andern Sinn, wenn man den Zusammenhang, in welchem sie stehen, in's Auge faßt. Philo erklärt nämlich warum bei den sogenannten Dankopfern das Herz und das Gehirn nicht mit auf den Altar gebracht werde, und sucht den Grund hiervon darin, daß in diesen Organen das *ἡγεμονικὸν*, d. h. der *νοῦς* seinen Sitz habe; dieser allein sei der *ἀφροσύνη*, der *ἀδικία*, der *δειλία* und aller andern *κακίαι* fähig; brächte man also Herz und Gehirn auf den Altar, so brächte man damit das Gefäß auf den Altar, in welchem der *νοῦς* sich auf den Abweg der Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit begeben habe, und würde so durch die Opferdarbringung nicht *λήθην* sondern *ὑπόμνησιν ἁμαρτημάτων* zu Stande bringen. Und dies ist's, was Philo als ein *εὔηθες* bezeichnet***). Wir dürfen daher aus diesen Worten nicht folgern, daß nach seiner An-

---

*) Vgl. Köstlin, Abhandl. 1854, S. 410. —

**) Vgl. z. B. Schulz, S. 272. Bleek, I. S. 401. Delitzsch z. d. St. u. Abd. —

***) Vgl. de anim. sacrif. idon. p. 840 f. —

sicht die Opfer eine Vergessenheit der Sünden erwirken. Zwar scheint diese Ansicht in den andern oben angeführten Worten ausgesprochen zu sein; allein diesen dürfen wir im Sinne Philos nur eine beschränkte Geltung zuschreiben. Er erklärt nämlich öfters, das βουθυτεῖν sei keine Frömmigkeit; von den Gottlosen wende Gott sich ab, wenn sie schon jeden Tag hundert oder gar 10,000 Farren opfern wollten; von ihren Opfern sagt er: οὐ λύσιν ἁμαρτημάτων ἀλλ' ὑπόμνησιν ἐργάζονται. Der Werth und die Wirkung des Opfers hängt nämlich ganz von der Gesinnung des Opfernden ab; an einem gottliebenden Sinne und an Männern die sich in der Tugend üben hat Gott Freude; von solchen Männern nimmt er die geringsten Opfergaben willig als Gaben vom größten Werthe an; ja wenn diese auch gar keine anderen Opfer, sondern nur sich selbst, die vollkommenste Fülle der καλοκἀγαθία in sich tragend, darbringen, so bringen sie das beste Opfer dar, indem sie durch Lobgesänge und Danksagungen Gott, den εὐεργέτης und σωτήρ verherrlichen. Die wahre ἱερουργία ist nämlich nichts Anderes, als die Frömmigkeit einer gottliebenden Seele; an feuerlosen Altären, um welche Tugenden ihren Reigen halten, hat Gott Freude, nicht aber an den von vielem Feuer flammenden, wo der Unheiligen ungeweihte Opfer mit verbrennen, ὑπομιμνήσκουσαι τὰς ἑκάστων ἀγνοίας τε καὶ διαμαρτίας*).

Wir sehen aus solchen Aussprüchen, daß die äußerliche Opferdarbringung in den Augen Philo's allerdings nicht mehr Werth und keine größere Wirkungskraft hat, als in den Augen unseres Vf's. Wir haben freilich wohl darauf zu achten, daß er nur von den Opfern der Gottlosen das sagt, was nach Hebr. 10, 3. von den alttest. Opfern überhaupt gilt. Aber andererseits stellt Philo die Frömmigkeit einer gottliebenden Seele so entschieden als das einzige Opfer dar,

---

*) Vgl. Philo de plant. Noë p. 229.; ibid. p. 237. de Mose lib. III. p. 669 f.; de sacrificant. p. 849 f.; quod. det. pot. insid. sol. p. 159. —

welches wahren Werth hat, daß man meinen sollte, der Fromme brauche nach seiner Ansicht gar keine Opfer darzubringen. Dies ist nun freilich keineswegs Philo's Meinung, wie wir aus der interessanten Stelle de migrat. Abrah. p. 401 f. sehen, wo er diejenigen entschieden tadelt, welche sich durch ihre allegorischen Deutungen dazu verleiten ließen, die im Gesetze vorgeschriebenen Gebräuche gering zu achten; er vergleicht diese Gebräuche mit dem Leibe, das was durch sie bedeutet ist mit der Seele; wie man nun für den Leib sorgen müsse, weil er das Wohnhaus der Seele ist, so müsse man sich auch um den wörtlichen Sinn der Gesetze kümmern. Doch fordert Philo die Beobachtung der gesetzlichen Gebräuche, also auch die Opferdarbringungen im Grunde nur deßhalb von dem Frommen, weil das Leben in der Gemeinschaft mit Andern diesem die Pflicht auferlegt, darnach zu streben, daß er fromm und tugendhaft nicht nur sei, sondern auch erscheine; in diesem Sinne begründet er auch die Forderung der Beobachtung der gesetzlichen Gebräuche damit, daß durch dieselbe das was dadurch bedeutet ist deutlicher erkannt, und der Tadel und die Anklagen der großen Menge vermieden werden*). — In den Augen Gottes haben also die äußerlichen Opferdarbringungen auch nach Philo keinen Werth; der Fromme bedarf ihrer nicht, um Gott zu gefallen; und der Gottlose erwirkt damit nicht Lossprechung von seinen Sünden, sondern Erinnerung an dieselben. — Wir können nicht leugnen, daß sich hier die Lehre unseres Vf's näher mit der philonischen berührt; hat doch — wie wir oben sahen — selbst der in Hebr. 13, 15. ausgesprochene Gedanke, seine philonische Parallele. — Aber wir dürfen auch den großen Unterschied, der trotz aller Verwandtschaft vorhanden ist, und der seinen tiefsten Grund darin hat, daß Philo kein Bewußtsein des Bedürfnisses der Sündensühnung hat, nicht übersehen. Während unser Vf. auf's entschiedenste daran festhält, daß der Mensch nur mittelst der reinigenden

*) Vgl. auch Dähne, G. d. j. al. R. Ph., I. S. 66 f.

und heiligenden Kraft eines seine Sünden sühnenden Opfers zur Gemeinschaft mit Gott befähigt werden kann, hat der alexandrinische Philosoph diese alttest. Wahrheitserkenntniß über Bord geworfen; den Gedanken, daß das Opfer den Menschen heilige, hat in seinem Bewußtsein der andere, daß des Menschen Frömmigkeit das Opfer heilige, ganz verdrängt. Darum haben auch die beiderseitigen Aussprüche über die Unwirksamkeit der alttest. Opfer eine grundverschiedene Bedeutung. Auch ist die Verwandtschaft derselben keineswegs der Art, daß wir berechtigt wären, mit Köstlin zu behaupten, daß sich in diesem Punkte ein Einfluß Philo's auf die Ausgestaltung unseres Lehrbegriffs verrathe. — Allerdings aber können wir, wenn wir noch daran denken, daß das alexandrinische Judenthum überhaupt den äußerlichen Cärimonien nur, sofern dieselben als Symbole betrachtet wurden, Werth und Berechtigung zugestand, und daß die in Palästina lebenden, aber ihrer Richtung nach durchaus alexandrinischen Essäer sogar gar keine Thieropfer darbrachten*), auf Grund jener Verwandtschaft die Behauptung wagen: Es ist möglich, daß der Vf. des Hebrbriefes ein Mann von alexandrinischer Bildung war, und daß er gerade deßhalb besonders geneigt und geschickt war, die Aeußerlichkeit der alttest. Versöhnungsanstalt als eine ihr anhaftende Mangelhaftigkeit zu erweisen, und ihr gegenüber die Vorzüglichkeit der neutest. Versöhnungsanstalt in's Licht zu setzen. —

Nun erhalten wir auch wirklich für diese Behauptung eine Bestätigung, wenn wir das hermeneutische Verfahren, welches unser Vf. in der Deutung der Melchisedeks-Erzählung in Anwendung bringt, mit dem hermeneutischen Verfahren Philo's vergleichen.

Zwar hatte die allegorische Schriftauslegung zur Zeit unseres Vf's längst auch bei den palästinensischen Juden Eingang gefunden, obschon man die ursprüngliche Heimath der-

---

*) Vgl. Philo qd. omn. prob. lib. s. p. 876: οὐ ζῶα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες. —

selben nicht in Palästina, sondern in Alexandrien zu suchen hat *). Allein wo die palästinensischen Juden nicht durch ihre gekünstelten Deutungen für Gebräuche, welche im Gesetze nicht vorgeschrieben waren, Stützpunkte in der Schrift zu gewinnen suchen, da ist ihre Allegorik meist auf alexandrinischen Einfluß zurückzuführen. Wenn sich daher in dem hermeneutischen Verfahren unseres Vf's eine nähere Verwandtschaft mit dem philonischen nachweisen läßt, so muß uns dieser Umstand die Ansicht, daß derselbe ein Mann von alexandrinischer Bildung und Geistesrichtung war, sehr empfehlen. Eine solche Verwandtschaft ist nun wirklich vorhanden. Das Verhältniß des buchstäblichen und geschichtlichen Sinnes einer alttest. Stelle zu dem durch die allegorische (oder typische) Ausdeutung gewonnenen Sinne wird nämlich von Philo ganz ebenso aufgefaßt, wie von dem Vf. unseres Briefes. Beide stimmen darin überein, daß sie den geschichtlichen Sinn der von ihnen allegorisch (oder typisch) gedeuteten alttest. Erzählungen zwar anerkennen, aber auf denselben wenig Gewicht legen, weil in ihren Augen der eigentliche Sinn, um dessen willen die betreffende Erzählung in der Schrift steht, der durch ihr Interpretations-Verfahren gewonnene Sinn ist, zu welchem jener sich nur wie der Leib zu der Seele oder wie *σκιαί τινες σωμάτων* zu den *ὑφεστῶτα ἀληθείᾳ πράγματα* verhält **). Es könnte zwar scheinen, als ob Philo die buchstäbliche Auffassung der Schriftworte oft für ganz unzulässig erklärte; und es mag dies in manchen Stellen auch wirklich der Fall sein ***); daß er aber in

*) Vgl. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael v. Vollendung des zweiten Tempels bis zur Einsetzung des Makkabäers Schimon zum hohen Priester und Fürsten, II. S. 271 f. und 501. —

**) Vgl. besonders Philo de confus. lingu. p. 348; de migrat. Abrah. p. 402 f.; de congr. quaer. erud. grat. p. 430; de somn. p. 573 und Dähne, G. d. j. al. R. Ph. I. S. 63 ff. —

***) Vgl. z. B. sacr. leg. Allegor. lib. II. p. 1091; lib. III. p. 61. 104; qd. det. pot. insid. sol. p. 172. 183. 185; de poster. Cain. (Mang.) I. p. 226. 227. 235; qd. deus sit immut. p. 312; de agricult. p. 201. 206. 210; de plant. Noe, p. 218 f; de confus. lingu. p. 321 f.; de somn. p. 571. 580. —

der Regel der buchstäblichen und geschichtlichen Auffassung eine freilich untergeordnete Berechtigung zugesteht, geht nicht nur aus seinen ausdrücklichen Erklärungen hierüber, sondern auch aus vielen Zeugnissen seines Interpretations-Verfahrens hervor*). — Auch im Einzelnen zeigt sich eine Verwandtschaft der Hermeneutik unseres Vf's mit der philonischen. Die Art, wie jener in 4,8. (vgl. 11,15.) nachweist, daß man bei dem geschichtlichen Sinne der betreffenden Schriftworte gar nicht stehen bleiben könne, erinnert trotz alles nicht zu verkennenden Unterschiedes an ähnliche Nachweisungen Philo's. — Ferner finden wir bei diesem auch das unserem Vf. eigenthümliche Verfahren, fast alle einzelnen Ausdrücke, welche in einer Schriftstelle vorkommen, für die auf diese gegründete Argumentation zu verwenden (vgl. §. 18). — Und endlich gilt auch bei Philo, wie in unserem Briefe, das Schweigen der Schrift für ebenso absichts- und bedeutungsvoll als ihr Reden**). Eine nähere Verwandtschaft des beiderseitigen Interpretations-Verfahrens läßt sich hiernach nicht leugnen. —

Wir dürfen jedoch auf der anderen Seite den noch viel bedeutenderen Unterschied zwischen der Hermeneutik Philo's und der unseres Vf.'s nicht übersehen. Wir können denselben mit Beziehung auf §. 19 kurz in den Worten angeben: Philo's Hermeneutik ist eine durch und durch allegorische, die unseres Vf's dagegen eine typologische. Mag jener physische oder ethische Allegorien vortragen***), immer haben seine Deutungen gar kein Verständniß der

*) Vgl. z. B. de somn. p. 1149; de Abrah. p. 366 f. 377. 379. 382; de decem oracul. p. 744; de anim. sacrif. idon. p. 838; de spec. leg. p. 773; de praem. et poen. p. 919; sacr. leg. Alleg. lib. II. p. 1090. — Die Vergleichung des philonischen Interpretations-Verfahrens bestätigt übrigens die Richtigkeit dessen, was wir in §. 19 zur Erklärung von Hebr. 7, 3. 8. gesagt haben. Mit Recht bemerkt Delitzsch, daß ein genauerer Einblick in die philonischen Schriften die Ausleger hier vor Irrwegen bewahrt hätte. —

**) Vgl. Qu. rer. div. haer. p. 489. 499.; de ebriet. p. 248.; sacr. leg. Alleg. lib. II. p. 1097. —

***) Vgl. über diesen Unterschied z. B. sacr. leg. Alleg. lib. II. p. 1088. 1089. —

geschichtlichen Bedeutung der betreffenden Erzählung oder Einrichtung zu ihrer Grundlage; immer sind sie völlig willkürliche Eintragungen ganz fremdartiger Ideen in die Schriftworte, an diese nur in äußerlicher Weise durch zufällige Aehnlichkeiten lose angeknüpft; während dagegen der typologischen Schriftauslegung unseres Vf's ein tieferes Verständniß der geschichtlichen Bedeutung der alttest. Erzählung zu Grunde liegt, obschon die Erzählung als Bericht über einen geschichtlichen Vorfall auch für ihn von geringer Bedeutung ist *). Man braucht nur einige Seiten aus der Schrift sacr. leg. Alleg. oder aus de migrat. Abrah. zu lesen, um sich davon zu überzeugen, daß der Character der typischen Schriftausdeutung im Hebrbriefe von dem der allegorischen Interpretation, wie Philo sie anwendet, grundverschieden ist. Wie sehr stechen allegorische Deutungen, wie die: Adam sei ein Bild des *νοῦς*, Eva der *αἴσθησις*, die Schlange bedeute die *ἡδονή*, die Thiere (Gen. 2, 19.) die *πάθη*, von der typischen Deutung der Melchisedeks-Erzählung in unserem Briefe ab! Und wie grundverschieden von der letzteren ist die philonische Deutung derselben Erzählung in sacr. leg. Allegor. lib. III. p. 75. **)! — Bei dieser tiefgreifenden, inneren Verschiedenheit des beiderseitigen Interpretations-Verfahrens darf man auf die mehr äußerliche Verwandtschaft, welche wir allerdings zugestehen mußten, nimmermehr die Behauptung gründen, daß unser Vf. in seinem hermeneutischen Verfahren von Philo abhängig sei ***). Wäre eine solche Abhängigkeit wirklich vorhanden,

*) Vgl. Carpzov, S. LXXXXVI, der wohl in obigem Sinne bemerkt, Philo wisse nur von einem typus moralis. Besonders lesenswerth ist aber, was Tholuck S. 84—90 über das Verhältniß der Hermeneutik unseres Vf's zu der philonischen bemerkt; doch können wir demselben nicht in Allem beistimmen. —

**) Wir werden später (Th. III.) wieder hierauf zurückkommen. —

***) Gegen Kuinoel, S. XVIII, Köstlin, Abhandl. 1854, S. 409. u. Add. —

so müßte sich auch in unserem Briefe, wenigstens in gewissem Maaße eine Beobachtung der traditionellen κανόνες τῆς ἀλληγορίας, welchen Philo folgt*), nachweisen lassen — ein Nachweis, welchen zu führen schwerlich Jemand unternehmen wird. In unsern Augen ist das hermeneutische Verfahren unseres Vf's in seinem Unterschiede von demjenigen Philo's vielmehr ein neuer Beweis dafür, daß jener ganz anders als dieser in dem A. T'e lebte, und daß er dem palästinensischen Judenthume, welches das Verständniß der heilsgeschichtlichen Bedeutung der alttest. Erzählungen und Institutionen wenigstens besser bewahrt hatte, als das alexandrinische Judenthum, geistig weit näher stand als Philo. —

Obschon hiernach die allerdings vorhandene Verwandtschaft der Schriftauslegung unseres Vf's mit der philonischen die Annahme einer Abhängigkeit des ersteren von Philo nicht begründen kann, so fordert dieselbe doch eine Erklärung. Für zufällig kann man das Zusammentreffen nicht halten. Auch macht unser Vf., wie Tholuck mit Recht bemerkt (S. 91), den Eindruck eines Mannes, „der durch vielfältige Uebungen und Reflexionen den tieferen Schriftsinn zu eruiren gelernt hat.“ Wir sind also zu der Annahme berechtigt, daß er diese Fertigkeit seiner Schulbildung verdankte. Nun ist ja die allegorische Schriftauslegung keineswegs blos Philo eigen. Schon zur Zeit Aristobuls (um 160 oder 150 vor Chr.) wurde sie geübt und wurde die Nothwendigkeit gefühlt, bestimmte Regeln für dieselbe aufzustellen**). Auch will Philo selbst bekanntlich seine allegorischen Erklärungen großentheils von Aelteren empfangen haben***). Von den Therapeuten berichtet er nicht nur, daß sie die Schrift allegorisch ausleg-

*) Vgl. z. B. de Abrah. p. 359; de somn. p. 576; de sacrificant. p. 851. —

**) Vgl. Euseb. praep. evang. VIII., 10. ed. Paris. p. 221; ed. Colon. p. 376.

***) Vgl. z. B. de Abrah. p. 364.; de special. leg. p. 804 (am Ende); de circumcis. p. 811 (wo es sich jedoch nicht blos um eine allegorische Deutung handelt). —

ten, weil ihnen die ganze Gesetzgebung einem Thiere vergleichbar erschien, indem die Gebote nach ihrem buchstäblichen Sinne dem Körper, der in den Worten verborgene Sinn aber der Seele entspreche, sondern er sagt auch, daß sie Schriften von Männern der Vorzeit besäßen, welche als Stifter der Secte viele Denkmale des allegorischen Verfahrens hinterlassen hätten, die von den Therapeuten seiner Zeit bei ihrer Schriftauslegung als Vorbilder gebraucht würden*). — Aber nicht nur in Alexandrien, beziehungsweise in Aegypten, sondern auch in Palästina begegnet uns eine ihrem Character nach durchaus alexandrinisch-allegorische Hermeneutik bei den Essäern, von welchen Philo sagt: *τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται***), und bei Josephus***). — Wenn wir nun im Hinblick auf diese Thatsachen annehmen, daß der Vf. des Hebrbriefes ein alexandrinisch-gebildeter Juden-Christ war, dessen Heimath aber ebensowohl Palästina als Alexandrien gewesen sein kann†), so ist uns die Verwandtschaft

*) Philo de vit. contempl. p. 893 und 901. —

**) Qu. omn. prob. lib. s. p. 877. —

***) Ant. Prooem. §. 4. Vgl. Dähne G. d. j. al. R. Ph. II. S. 240 ff. —

†) Palästina; denn die Essäer und Josephus sind auch mit alexandrinischer Weisheit bekannt, und es gab ja sogar in Jerusalem eine Synagoge der Alexandrer (Act. 6, 9.); auch darf die allegorische Schriftauslegung des in Jerusalem gebildeten Apostels Paulus vielleicht auf Einflüsse des Alexandrinismus zurückgeführt werden, da wir wissen, daß in der Schule Gamaliels auch griechische Weisheit gelehrt wurde (vgl. Lightfoot hor. hebr. II. S. 706.). — Aber auch Alexandrien konnte die Heimath unseres Vf's sein, obwohl er dem palästinensischen Judenthume geistig viel näher steht, als Philo; denn gewiß gab es dort auch Männer, deren Geistesrichtung bei ihrer alexandrinischen Bildung doch durch den Geist des A. T's und nicht durch die hellenische Bildung bestimmt war, und die darum auch manche palästinensisch-jüdischen Anschauungen treuer bewahrten oder in sich aufnahmen. Vgl. Tholuck S. 93 f.; Dähne, G. d. j. al. R. Ph. II. S. 177. 185.; und Herzfeld a. a. O. II. S. 502 f. 504 ff. —

seiner Schriftauslegung mit der philonischen völlig erklärlich *). —

Während wir also einen Einfluß Philo's auf die Lehranschauungen unseres Vf's bis jetzt nirgends entdecken konnten, erscheint uns dagegen die Ansicht, daß dieser ein Mann von alexandrinischer Bildung war, als eine nicht unbegründete. Nun haben wir schon früher (§. 23) erkannt, daß unser Vf. keine pharisäische Schulbildung erhalten haben kann, daß vielmehr sein Bildungsgang der Art gewesen sein muß, daß er durch denselben vorwiegend zur näheren Betrachtung der durch das mosaische Gesetz angeordneten Institutionen und zum Nachsinnen über ihre Bedeutung angeregt wurde. Und gerade dies ist wirklich der Fall, wenn der Vf. ein alexandrinisch-gebildeter Juden-Christ war. Denn die Alexandriner wandten sich aus naheliegenden Gründen mit besonderer Vorliebe dem Studium des Pentateuchs und besonders der Ausdeutung der cärimoniellen Gebote und der gottesdienstlichen Gebräuche zu. Da fanden sie natürlich am meisten Spielraum für ihr allegorisches Interpretations-Verfahren, welches das einzige Mittel war ihre dem A. T'e fremden Ideen in dieses hineinzutragen. Gerade darum stellt Philo die mosaischen Schriften über alle andern Schriften des A. T's; darum beschäftigt er sich fast ausschließlich mit ihrer Deutung. Darum hat Aristobul *βίβλους ἐξηγητικὰς τοῦ Μωυσέως νόμου* oder *τὴν τῶν ἱερῶν νόμων ἑρμηνείαν* geschrieben **). Darum beschäftigten sich die Therapeuten besonders mit der *νομοθεσία*, und die Essäer mit den *πάτριοι νόμοι*. Auch dürfen wir daraus, daß die letzteren am Opfercultus nicht Theil nahmen, schließen, daß dieselben sich namentlich der allegorischen Deutung der Opfergebräuche befleißigten. — War also unser Vf. ein alexandrinisch gebildeter Juden-

---

*) Vgl. Bleek, I. S. 398; von Cölln, S. 198; Lutterbeck, II. S. 247; Schumann, II. S. 813. —

**) Vgl. Euseb. h. e. lib. VII. cap. 32, §. 7 und praep. evang. VII. 13 (ed. Paris, p. 190; ed. Col. p. 323).

Christ, so war er wirklich durch seinen Bildungsgang besonders auf das Nachsinnen über die Bedeutung der gottesdienstlichen Gebräuche hingewiesen; und es ist dann mit in dieser seiner Schulbildung begründet, daß er das mosaische Gesetz vorwiegend als Cärimonialgesetz betrachtet. —

Doch dürfen wir seine Auffassung des Judenthums (§. 23) keineswegs allein auf Rechnung seiner alexandrinischen Bildung setzen. Denn ihren tiefsten Grund hat dieselbe nicht in seinem Bildungsgange, sondern in seinem eigensten, innersten Geistesleben. Weil er ein nach Sündenvergebung sich sehnendes, und nach lebendiger Gottesgemeinschaft hungerndes Herz hatte, darum waren ihm die diesem religiösen Grundbedürfniß entgegen kommenden Veranstaltungen Gottes das Wichtigste in der ganzen alttest. Oeconomie; darum faßte er sie von einer ganz andern Seite aus auf, als z. B. Philo, der weil ihm das Bewußtsein der Sühnbedürftigkeit fehlt, an eine den Opfern, als gottgeordneten Sühnmitteln, eigene reinigende und heiligende Kraft gar nicht denkt; darum fühlte unser Vf. tief, daß die Sehnsucht nach wahrer Gemeinschaft mit Gott mittelst der alttest. Institutionen unmöglich Befriedigung finden könne. Sein nicht theoretisch-philosophisches, auch nicht blos ethisches, sondern durch und durch practisch-religiöses Interesse konnte sich aber auch durch den höheren theils physischen (metaphysischen) theils ethischen Sinn, welchen die jüdisch-alexandrinischen Philosophen den alttest. Satzungen abzugewinnen suchten, nicht befriedigt fühlen. Erst als ihm in dem neutest. Gottesworte die durch Christum gestiftete Versöhnung dargeboten wurde, fand er was er suchte; und auf dem Grunde der inneren Erfahrung einer durch Christum wirklich erlangten Sündenvergebung und Gottesgemeinschaft baute sich dann die Erkenntniß der Vorzüglichkeit und Vollkommenheit des durch Christum gestifteten neuen Bundes, die Erkenntniß, daß in diesem Bunde das wesenhaft vorhanden ist und dargeboten wird, was im alten Bunde nur im unvollkommenen Schattenbilde vorhanden war, von selbst auf. —

Ziehen wir schließlich das Resultat aus unseren Vergleichungen, so können wir es in den Worten zusammenfassen: Unser Vf. war ursprünglich ein alexandrinisch-gebildeter Jude, der aber mit dem palästinensischen Judenthume mehr Geistesverwandtschaft hatte und mehr unter dem Einflusse desselben stand, als z. B. Philo. Durch sein practisch-religiöses Interesse wurde er dem Christenthume zugeführt, und erkannte in Folge eigener innerer Erfahrung die Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten. Er hielt anfänglich die Bekehrung und Belehrung seiner jüdischen Volksgenossen für seinen eigenthümlichen Beruf, stand aber auch mit dem Apostel Paulus und seinen Mitarbeitern in einem näheren Verhältnisse. Auf Grund seiner eigenen Erfahrung, von der ihm eigenthümlichen Auffassung des Judenthums ausgehend, und durch immer tiefere Versenkung in den Geist des alttest. Gotteswortes in seiner Ueberzeugung bestärkt bildete er auf Anregung und unter dem Einflusse der paulinischen Lehre seine eigenen Anschauungen über das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes in einer seinem Bildungsgange und seiner Berufsstellung entsprechenden Weise im Einzelnen ganz selbständig aus. —

Diese seine Lehre steht in dem Ganzen der neutest. Lehrentwicklung, obwohl mehr dem juden-christlichen als dem paulinischen Gebiete angehörig, doch in der Reihe der Lehrbegriffe, welche nicht die Einheit, sondern den Unterschied der beiden Bündnisse besonders hervorheben, und bildet in Betreff der Christianisirung des A. T's den Uebergang von dem paulinischen zu dem johanneischen Lehrbegriffe. Uebrigens ist dieselbe in den eigenen Aussprüchen Christi wohl begründet, und hebt an dem Verhältnisse des neuen Bundes zu dem alten eine Seite hervor, welche sonst von keinem neutest. Schriftsteller besonders in Betracht gezogen ist; unser Brief dient also in dieser Bezie-

hung den andern neutest. Schriften zur **Ergänzung** und erweist sich somit als ein **integrirender Bestandtheil** des **neutest. Canons**.

Wir wenden uns nun wieder der Darstellung des im Hebrbriefe vorliegenden Lehrbegriffs zu, indem wir zu dem zweiten Gedankenkreise, dessen Gegenstand nach §. 4 die Person des neutest. Offenbarungsmittlers ist, übergehen. —

Zweiter Haupttheil.

Die Person des neutest. Offenbarungsmittlers.

Zu vgl.: 1) Seyffarth: Ein Beitrag zur Christologie des Hebrbriefes in Berthold's kritischem Journal der neuesten theologischen Literatur. Band XV. 1822. S. 1—30 (eine sehr oberflächliche Abhandlung).

2) Car. Bern. Moll: Christologiae in epistola ad Hebraeos scripta propositae particula I. Prolegomena. Halis, 1854. Particula II. Jesus Messias propheta qui locum filii dei tenet. 1855.

Erster Abschnitt.

Die Erhabenheit der Person Christi als des Sohnes Gottes.

§. 28.

Der Ausgangspunkt der christologischen Gedanken des Vf's.

Das Leben und die Reden Jesu Christi boten einen zweifachen Ausgangspunkt für die Vorstellungen über seine Person dar. Der eine ist der unmittelbare Eindruck, welchen die äußere Erscheinung des demüthigen Menschensohnes in der Niedrigkeit und Knechtsgestalt auf seine Zeitgenossen machte, so wie manche seiner Aussprüche, die sich auf das entbehrungsreiche, leidensvolle Leben dessen beziehen, der gekommen war nicht um sich dienen zu lassen, sondern daß er diene. — Der andere Ausgangspunkt ist die dem gläubigen Auge der Jünger in der Person Christi offenbar gewordene, manchmal aber auch (in den Wundern) sich äußerlich kund gebende Herrlichkeit des Sohnes Gottes, und noch mehr das Selbst-

zeugniß, welches Christus von sich als „dem Sohne Gottes“ ablegte. — Die vom ersten Ausgangspunkte sich ergebende Vorstellung sieht in dem noch auf Erden wandelnden Christus zunächst den von Gott gesandten Menschen. Seine göttlichen Eigenschaften erscheinen als ihm von Gott mitgetheilte, und seine jetzige Erhabenheit und Herrlichkeit wird unter dem Gesichtspunkte der Erhöhung aus der Niedrigkeit betrachtet. — Die von dem zweiten Ausgangspunkt sich ergebende Vorstellung sieht dagegen auch in dem noch auf Erden wandelnden Christus zunächst den Sohn Gottes; sie faßt bei der Betrachtung seines irdischen Lebens hauptsächlich die in demselben sich offenbarende Erhabenheit seiner Person und die Herrlichkeit seines Wesens in's Auge. Seine göttlichen Eigenschaften erscheinen als solche, welche ihm vermöge des Characters seiner Person zukommen müssen; seine menschliche Erscheinung wird unter dem Gesichtspunkt der Erniedrigung und seine jetzige Erhabenheit unter dem der Rückkehr in seine vorige Herrlichkeit betrachtet. Beide Betrachtungsweisen gehen aber vom historischen Standpunkte aus; nur faßt die eine zuerst die niedere, die andere zuerst die höhere Seite der geschichtlichen Erscheinung Christi in's Auge. Beide kommen auch in ein und derselben apostolischen Schrift nebeneinander vor, obschon gewöhnlich eine von ihnen vorherrscht und der Christologie des betreffenden Apostels ihr eigenthümliches Gepräge aufdrückt *). —

Es ist natürlich, daß alle apostolische Predigt die Erhabenheit der Person Jesu Christi, und die Herrlichkeit, mit der er als das zur Rechten Gottes erhöhte Haupt seiner Kirche bekleidet ist, besonders hervorhob. Das mußte auch diejenige, in welcher die erste Betrachtungsweise vorherrschte, thun, sobald es sich darum handelte Christum unter denen

*) Vgl. die treffliche Ausführung dieser Gedanken und die Belege dazu bei Weiß: S. 235—241 (nur halten wir es nicht für ganz passend, daß Weiß die zweite Betrachtungsweise „die speculative“ nennt); vgl. auch Usteri, S. 287—292 und Schumann, I. S. 281 - 333.

zu verkündigen, welche ihn noch nicht kannten. Es kann daher nicht auffallen, daß unter denen, welche erst durch die Predigt der Apostel mit Christo bekannt wurden, die zweite Betrachtungsweise die gewöhnliche war. Sie ist auch im Hebrbriefe die vorherrschende. Der Vf. hatte Christum nicht persönlich gekannt, sondern war erst durch die, welche Christum selbst gehört und gesehen hatten, mit ihm bekannt gemacht worden (2, 3.). Und zwar war die Kunde, welche er von Christo erhielt, der Art, daß die Gottessohnschaft Jesu Christi und die Macht und Herrlichkeit mit der er als das Haupt seiner Kirche bekleidet ist, besonders betont wurde. Wenigstens tritt diese Seite der christologischen Predigt in seiner Vorstellung von der Person Christi entschieden in den Vordergrund. Seine Christologie geht also vom zweiten Ausgangspunkte aus. Zwar behauptet De Wette*), daß im Hebrbrief „der aufsteigende Gang beobachtet werde," d. h. daß Christus zunächst als Mensch betrachtet werde, dem aber dann die höchsten Prädicate, bis zu der Benennung „Gott" zugeschrieben werden; und wir werden in der That sehen, daß der Vf. mehr als es in irgend einer andern neutest. Schrift geschieht, die wahre Menschlichkeit Christi betont, daß auch bei ihm die erste Betrachtungsweise sich findet, und von ihm auf's innigste und in organischer Weise mit der andern verbunden ist. Aber die Behauptung De Wette's ist doch unhaltbar. Der ganze Brief zeigt, daß das Auge des Vf's zunächst und vor Allem bei der Betrachtung der Erhabenheit und Herrlichkeit Christi verweilte. Er sieht in Christo zunächst und vor Allem den Sohn Gottes im eminenten Sinne des Wortes. Als den „Sohn" führt er ihn gleich im ersten Vers seines Briefes ein, und läßt es sich angelegen sein alsbald bemerklich zu machen, wie Großes durch diese Benennung von ihm ausgesagt ist**). Schon hiernach kann

---

*) Bibl. Dogm. S. 251 u. 253.

**) Auch Köstlin sagt S. 395: Der Begriff „des υἱός macht das Bestimmende für die Lehre des Hebrbriefes aus"; „auf das Sohnesverhältniß wird Alles gegründet, was über Christus auszusagen ist." —

es keinem Zweifel unterliegen, daß in dem Bilde Christi, welches ihm vor der Seele stand, die Christo ursprünglich eigene göttliche Würde und Majestät den Grundzug bildete. — Sehen wir nun zunächst zu, in welchem Sinne unser Vf. Christum „den Sohn Gottes" nennt. —

§. 29.

Christus, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Der Name „Sohn" ist in unserem Briefe neben dem achtmal vorkommenden einfachen Ἰησοῦς (2,9. 3,1. 6,20. 7,22. 10,19. 12,2. 24. 13,12.), dem ebenso oft vorkommenden einfachen (ὁ) Χριστός (3,6. 14. 5,5. 9,11. 14. 24. 28. 11,26.) und den selteneren Benennungen Ἰησοῦς Χριστός (10,10. 13,8. 21.), (ὁ) κύριος (1,10. 2,3.), ὁ κύριος ἡμῶν (7,14.), ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς (13,20.) zweimal ganz eigennamenartig als Bezeichnung der Person Christi gebraucht (1,1. 7,28.)*), kommt aber auch noch in einigen andern Stellen unseres Briefes vor, (1,5. 8. 3,6. 5,8.); wo die Erhabenheit der Person Christi besonders betont werden mußte, steht dafür der vollständigere Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (6,6. 7,3. 10,29.), einmal auch Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (4,14.)**). — Da der Vf. Christum so häufig als den Sohn Gottes bezeichnet, so hat es etwas Auffallendes, daß er Gott nur ein einzigesmal, und dazu in einem alttest. Citat „Vater" Christi nennt (1,5.). —

Es fragt sich nun zuvörderst: Ist Christus „der Sohn Gottes" als vorzeitliche, göttliche Person, oder als der auf Erden lebende Jesus von Nazareth, oder als der zur Rechten Gottes erhöhte Herr und Christ? Wenn wir die oben angeführten Stellen vergleichen, so ergibt sich alsbald, daß wenigstens 5,8. zunächst der historische Christus, wie er auf Erden lebte und litt, υἱός heißt. Denn der Vf. setzt offenbar voraus, daß Christus gerade, während

*) Vgl. Delitzsch zu 1, 1.

**) Vgl. Seyffarth, S. 6 ff. —

der Zeit, in welcher er im Leiden Gehorsam lernte, „Sohn“ war (vgl. besonders das part. praes. ὤν). Wäre sein Gedanke gewesen, daß Christus, obschon er vor seinem Eintritt in die Welt im Sohnesverhältniß zu Gott gestanden habe, doch während seines Erdenlebens im Leiden habe Gehorsam lernen müssen, so hätte er sich anders ausdrücken müssen. So wie die Worte dastehen, kann die Meinung des Vf's nur sein das Sohnsein und das Vom-Leiden-Gehorsam-lernen fällt in dieselbe Zeit, und das erstere schließt nicht — wie man glauben könnte (καίπερ) — das andere aus. — Ebensogewiß ist, daß 1,1. der noch auf Erden wandelnde Christus „Sohn“ genannt ist. Dagegen trägt 4,14. der erhöhte Christus diesen Namen; denn hier ist von ihm als dem durch die Himmel hindurchgegangenen Hohepriester die Rede. Auch in den übrigen Stellen bezeichnet der Ausdruck „Sohn“, möge man ihn auf den noch auf Erden wandelnden oder auf den zum Himmel erhöhten Christus beziehen, oder — was allein richtig ist — beide Beziehungen zusammenfassen, jedenfalls nicht die vorzeitliche Persönlichkeit Christi als solche. —

Ebrard (zu 1,1.) bemerkt also ganz richtig, daß υἱός nicht schlechthin gleichbedeutend mit λόγος sei; es werde nirgends in der h. Schrift zur Bezeichnung des Eingeborenen, qua ewig-präexistirenden, gebraucht, sei vielmehr die Bezeichnung des Menschen Jesus qua menschgewordenen, ewigen λόγος. — Aber es wäre ein Mißverständniß, wenn man darum mit Hofmann annähme, der Name sage nichts über das vorweltliche Dasein Christi aus, oder wenn man dem Vf. die Ansicht zuschriebe, daß das Sohnesverhältniß Christi zu Gott mit seiner Geburt erst seinen Anfang genommen habe. Zwar könnte man sich für diese Meinung auf ein paar in unserem Briefe vorkommende Ausdrücke mit einigem Scheine berufen. Das perf. κεκληρονόμηκεν (1,4.) scheint auf einen bestimmten Zeitpunkt hinzuweisen, in

welchem Christo der Sohnesname*) erst beigelegt wurde; diesen Zeitpunkt könnte man in der Zeit der Geburt Christi finden. (Vgl. das ganz ähnliche perf. in 2, 14.) Auch könnte man die futura ἔσομαι und ἔσται (1, 5.), indem man die Futurbedeutung auf's strengste geltend macht, so deuten, daß sie das Vater- und Sohnesverhältniß zwischen Gott und Christus als ein zur Zeit der Abfassung jener alttest. Stelle schlechthin zukünftiges darstellen. — Allein was die Stelle 1, 4. betrifft, so sagt das perf. κεκληρονόμηκεν weiter Nichts, als daß Christus den Sohnesnamen irgend einmal empfangen habe und ihn als einen den Character seiner Person bezeichnenden Namen für immer trage. Jenes irgend einmal (ποτέ) könnte man nun, ohne irgendwie den Worten Gewalt anzuthun, mit Cramer, Bengel, Bleek, Lünemann näher so bestimmen, daß Christus von Anfang an, d. h. von Ewigkeit her den Sohnesnamen als seinen dauernden Antheil und Besitz empfangen habe; aber besser denkt man ganz allgemein an die alttest. Zeit, da der Vf., wie die folgenden vv. zeigen, diese im Sinne hat. In ihr hat der künftige Messias im Worte Gottes den Sohnesnamen erhalten**). Auch die futura der zweiten in 1, 5. angeführten Stelle sind im Sinne unseres Vf's nur dahin zu verstehen, daß Gott schon in der alttest. Zeit erklärt hat, daß das Verhältniß des zukünftigen Messias zu ihm das des Sohnes zum Vater sein werde. —

Indem wir hiernach die Ansicht, daß Christus nur im Hinblick auf seine Menschwerdung der Sohn Gottes genannt werde, als eine unbegründete abweisen, beantworten wir die aufgeworfene Frage dahin: Wie die christologischen Ausführungen des Vf's überhaupt vom historischen Standpunkte ausgehen, so ist es allerdings auch zunächst der geschichtliche

---

*) Denn daß dieser unter dem ὄνομα zu verstehen ist, halten wir trotz Delitzsch's Einwendungen wegen des später zu erörternden Verhältnisses der vv. 5—14 zu v. 4 für unzweifelhaft gewiß. —

**) Aehnlich Ebrard zu 1, 4.

Christus, dem er den Sohnesnamen beilegt; aber diesen Namen trägt der geschichtliche Christus nur wegen des seiner Person wesentlichen, also auch ewigen und vorzeitlichen Verhältnisses zu Gott*); daß Christus „der Sohn Gottes“ ist, das ist der unwandelbare, eigenthümliche Character seiner Person. Dieser Character eignet ihm in jeder seiner verschiedenen Existenzweisen, unter jeder sonstigen Bestimmtheit seines Daseins. Darum kann ihm, als dem Sohne, ebensowohl die Vermittlung der Weltschöpfung und die Welterhaltung zugeschrieben werden, als die Bewirkung der Sündenreinigung und die Erhöhung zur Rechten Gottes, wie dies der Vf. 1, 2 f. thut, wo das Subject aller Nebensätze, wie des Hauptsatzes der Sohn ist. Die Person Christi ist also in seinen drei verschiedenen Existenzweisen, in der vorzeitlichen, der irdisch-menschlichen, und der verklärten und verherrlichten, immer ein und dieselbe, nämlich die Person des Sohnes. Ob nun der Vf., wenn er in seinem Briefe irgendwo von der vorzeitlichen Persönlichkeit Christi als solcher gesprochen hätte, sie noch durch einen besondern Namen im Unterschied von den übrigen Existenzweisen des „Sohnes“ bestimmt bezeichnet hätte, müssen wir dahingestellt sein lassen, da er eben auf den historischen Standpunkt sich stellend, nicht ex professo von derselben redet. Das eben Ausgeführte macht es uns übrigens wahrscheinlich, daß er in diesem Falle auch die vorzeitliche Persönlichkeit Christi als solche nicht anders, als mit dem Namen „Sohn“ bezeichnet haben würde**). —

*) Daß die Beilegung des Sohnesnamens in dem Verhältnisse, in welchem die Person Christi von Hause aus zu Gott steht, begründet ist, deutet das Verbum κληρονομεῖν in 1, 4. an, da es so viel ist als „etwas als seinen gebührenden Antheil erhalten“; vgl. Bleek zu 1, 2. (S. 32.). —

**) So sagt auch Bleek zu 1, 2. (S. 46 Anm.): „Daß jener Ausdruck (Sohn Gottes) gewöhnlich von dem ganzen, in Jesu erschienenen Christus gebraucht ist, hat seinen natürlichen Grund darin, weil Paulus und die neutest. Schriftsteller überhaupt weit mehr Veran-

In dem Bisherigen ist schon die Entscheidung der andern Frage, deren Beantwortung uns in diesem §. obliegt, enthalten, der Frage nämlich, ob das durch den Sohnesnamen bezeichnete unvergleichlich innige Verhältniß Christi zu Gott zunächst ein ethisch-religiöses oder ein metaphysisches sei. Kommt nämlich dieser Name Christo wegen seines vorzeitlichen Verhältnisses zu Gott zu, so ist der Begriff „Sohn Gottes" offenbar zunächst ein metaphysischer.

Das Gegentheil behauptet De Wette (zu 1, 2—4.), indem er sagt: der „Sohn" in 1, 1. „ist derjenige, der vermöge seiner (sittlichen) Gottgleichheit und Gottwohlgefälligkeit der Träger der göttlichen Offenbarung u. s. w. geworden ist." Allein diese ethisch-religiöse Auffassung des Begriffes ist entschieden zu verwerfen. Da wo wirklich die ethisch-religiöse Vollkommenheit Christi hervorgehoben werden soll, genügt der Ausdruck, der nur in einem zunächst metaphysischen Gegensatze zu ἀνθρώπους steht, für sich allein nicht, sondern erhält noch den dem ἔχοντας ἀσθένειαν entsprechenden Zusatz εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον (7, 28.); auch 3, 6. ist υἱός im Gegensatz zum θεράπων kein ethisch-religiöser Begriff; der Gegensatz betrifft nur die auf dem verschiedenen metaphysischen Verhältniß Mosis und Christi zu Gott beruhende verschiedene Rangstellung im Hause Gottes, während die sittliche Eigenschaft der Treue Mosi in ganz gleicher Weise zugeschrieben wird, wie Christo. Ebenso spricht die Stelle 5, 8. nicht für, sondern gegen De Wette. Gegen seine Ansicht spricht ferner 7, 3.; denn die Bezeichnung „Sohn Gottes" ist hier mit offenbarer Beziehung auf die im Vorbild aufgezeigten Eigenschaften: „der keinen Anfang der Tage und kein Ende

---

lassung hatten, seine unmittelbar auf die Erlösung des Menschengeschlechtes sich beziehende Thätigkeit im Fleische hervorzuheben, als sein immanentes Verhältniß und seine vorfleischliche Wirksamkeit auf die Welt überhaupt, als des Logos". — Vgl. auch Delitzsch, S. 150. 185 f. 271 f. —

des Lebens hat" gewählt. Die metaphysische Eigenschaft der Ewigkeit, welche der Person Christi eignet, ist also im Begriff des Sohnes Gottes enthalten. Am meisten aber spricht gegen die Ansicht De Wette's die ganze Ausführung des Vf's in Cap. 1. Ueber 1, 2 f. bemerkt er selbst, der Begriff „Sohn" werde durch die folgenden Relativsätze bestimmt. Er meint nun freilich (S. 133.), „es hätte . . keine Schwierigkeit in dem ὢν ἀπαυγ . . . . αὐτοῦ mit Beza und ad. die Analyse des Begriffes Sohn oder die Beschreibung der gottgleichen Eigenschaften Christi zu finden im Einklange mit Joh. 10, 30. 14, 9." (nach seiner Deutung dieser Stellen). Aber offenbar wird diesen Worten, von denen im folgenden §. weiter die Rede sein wird, Gewalt angethan, und sie werden ihres Inhalts entleert, wenn man sie nur von sittlichen Eigenschaften Christi verstehen will. Auch sieht sich De Wette genöthigt, zuzugeben, daß das φέρων u. s. w. (1, 3.) und das δι' οὗ u. s. f. (1, 2.) „offenbar über das was in Jesu geschichtlichem Leben zur Erscheinung kam, hinausgehe." — Eine unbefangene Auslegung der betreffenden Stellen muß zu dem Resultate kommen, daß nach der Lehre des Vf's gerade die 1, 2 f. Christo beigelegten metaphysischen Attribute ihn zum „Sohne Gottes" machen *). Zu ihrer näheren Betrachtung können wir nunmehr übergehen.

§. 30.

Der υἱός als ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ.

Zu vgl.: * 1) Die Dissertation von Jacob Triglandus über ἀπαυγ. τ. δοξ. 1698, abgedruckt in seiner Sylloge dissertatt. theoll. et philologg. Delphis. 1728 p. 233—292.

2) über beide Ausdrücke die Dissertation Chr. Schöttgen's, zuerst abgedruckt in den Miscellan. Lipsiens. Tom. I. Observ.

---

*) Vgl. van den Ham, S. 105 f. und Usteri, S. 292. —

XVI. und abgekürzt und verbessert in seinen Horae hebraicae et talmudicae 1733 p. 911—919.

* 3) Christoph. Gotthelf. Moller, dissertat. philol. de genuina vocum χαρακτήρ et ὑπόστασις notione, ad illustrandum locum Ebr. 1,3. Lips. 1738.

4) Joh. Frid. Gruner: Jesus Christus imago dei invisibilis, splendor gloriae et character essentiae ipsius. Hal. Magd. 1766. (Der Vf. will nachweisen, daß die angeführten Prädicate nicht dem λόγος, sondern dem θεάνθρωπος zukommen). —

Ferner zu v. 1—3.:

5) L. J. Uhland, dissert. theolog. ad Hebr. 1,1—3., pars I. philologico-exegetica, pars II. dogmatico-polemica. Tubing. 1777 (der 2te Theil in 2 Abtheilungen).

6) G. M. Amthor, commentatio in tres priores versus epistolae ad Hebr. scriptae 1828.

* 7) (J. G. Reiche) in locum epistol. ad Hebr. 1,1—3. observationes. Gotting. 1829.

Die in den zwei ersten Gliedern von 1, 3. dem „Sohne" beigelegten Prädicate darf man nicht blos auf den vorzeitlichen Christus beziehen; sie gelten vielmehr auch von dem erhöhten, ja in gewissem (in §. 41 näher anzugebendem) Sinne auch von dem noch auf Erden wandelnden Christus. Denn sie enthalten eine Characteristik des Sohnes, also eine Bezeichnung des der Person Christi in jeder ihrer verschiedenen Existenzweisen eigenthümlichen Wesens. Hierüber stimmen die meisten neueren Ausleger mit einander überein*).

*) Vgl. z. B. Bleek (II. S. 64), Ebrard (S. 25), und Delitzsch. — Lünem. will jedoch die Prädicate zunächst nur auf den λόγος ἄσαρκος (S. 45), und Hofmann (I. S. 140—142) will sie nur auf den erhöhten Christus bezogen wissen. Gegen letztere Ansicht vgl. Delitzsch.

Der Sohn ist zuerst ἀπαύγασμα τῆς δόξης (τοῦ θεοῦ) genannt. Alle Ausleger (auch Bleek) halten fest, daß das Wort ἀπαύγασμα seiner Form nach das durch das ἀπαυγάζειν bewirkte bezeichnen, also als Passivbegriff aufgefaßt werden müsse. Aber in der näheren Bestimmung dieses Passivbegriffs weichen die neuesten Commentatoren von Bleek ab. Da die Verschiedenheit dieser Bestimmungen für die Darstellung der Christologie unseres Briefes nicht ganz unwichtig ist, so müssen wie dieselbe kurz beleuchten. Die Ansicht Bleek's (S. 53 ff.) ist, daß das Wort nach dem Sprachgebrauch und deßhalb auch an dieser Stelle den „durch das Strahlenwerfen bewirkten, aus dem Lichte z. B. der Sonne hervorströmenden Strahl selbst" bezeichne. Er übersetzt demgemäß „der Abstrahl seiner Herrlichkeit," und deutet die Worte so, daß „die ganze Herrlichkeit und Majestät des göttlichen Wesens sich in dem Sohne darstellt, gleichwie die Kraft und das Wesen der Sonne in den Strahlen, die sie von sich abwirft." Es würde nach dieser Auffassung durch den Ausdruck auf den fortwährenden innigen Zusammenhang zwischen dem Sohne und Gott hingewiesen; das Wesen des Sohnes wäre betrachtet als ein fortwährender Ausfluß aus dem Wesen des Vaters, und die Selbständigkeit der Existenz des Sohnes wäre erst durch das ergänzende zweite Prädicat geltend gemacht. Da aber der Strahl selbst kaum als das „durch das Strahlenwerfen Bewirkte" betrachtet werden kann, und — wie Lünem. richtig gezeigt hat — der Sprachgebrauch (nur nicht der der Kirchenväter) nicht für, sondern gegen die Bleek'sche Auffassung spricht, so werden wir durch Wortform und Sprachgebrauch genöthigt, der andern Ansicht beizutreten, nach welcher das Wort erst das Resultat des Ausstrahlens, das durch das Ausstrahlen bewirkte Bild bezeichnet *).

Nur hat man sich theils durch die Ausdrücke, welche in den von den Auslegern angeführten Stellen Philos und der

---

*) Vgl. De Wette und Lünem., auch Frommann, S. 145 f. (Anm.), und Köstlin, S. 392.

Weisheit Salom. neben dem Worte ἀπαύγασμα vorkommen, theils durch die Analogie des Wortes ἀπήχημα (Wiederhall) dazu verleiten lassen die Vorstellung des von einem andern Gegenstand reflectirten Lichtes mit der richtigen Auffassung des Wortes zu verbinden, so daß dasselbe „ein durch Rückstrahlung und Wiederschein bewirktes Abbild" bezeichnen soll. Jene Vorstellung liegt aber weder in der Wortform, noch im Sprachgebrauch. Der Ausdruck bezeichnet — wie Ebrard (S. 21 f.) richtig bemerkt — „nicht den von einem fremden Körper aufgefangenen und als Wiederschein oder Spiegelbild zurückgeworfenen Glanz, ... sondern . . ein Licht oder einen Strahlenglanz, der von einem (andern) Lichte ausgestrahlt ist, sofern derselbe nun als ein selbständig gewordener gedacht und angeschaut wird*)." Es ist schwer ein ganz entsprechendes deutsches Wort zu finden. Das gewöhnlich gebrauchte Wort „Abglanz" hat gegen sich, daß dasselbe jene dem griechischen Worte fremde Vorstellung der „Rückstrahlung" in sich schließt. Das blose „Abbild" ist noch unpassender. Auch den von Ebrard gewählten Ausdruck „Strahlbild" halten wir für nicht ganz bezeichnend, da das ἀπό in demselben nicht zu seinem Rechte kommt, mit andern Worten: da durch denselben wohl die Aehnlichkeit des zweiten Lichtes mit dem ersten, nicht aber sein Ursprung aus demselben bezeichnet ist. Wir ziehen den von Böhme (z. d. St.) angegebenen Ausdruck „Ausglanz" als den verhältnißmäßig am meisten entsprechenden vor, da mit demselben die Vorstellung des fortwährenden Ausstrahlens der ursprünglichen Lichtquelle nicht nothwendig verbunden ist, der „Ausglanz" vielmehr auch als „ein selbständig gewordener" gedacht werden kann. —

Mit dem Worte δόξα ist, wie von den meisten Auslegern anerkannt ist, hier nicht der äußere bei den Theophanien sich zeigende Lichtglanz Gottes, sondern seine Wesensherrlichkeit

---

*) Hofmann, I. S. 141 und Delitzsch haben diese Auffassung adoptirt. —

bezeichnet. So ist auch das alttest. כָּבוֹד, welches die LXX durch δόξα wiedergeben, nicht nur jener Lichtglanz, sondern auch an vielen Stellen der Inbegriff der herrlichen Eigenschaften Gottes, welcher als ein gleichsam aus einzelnen Strahlen (den einzelnen Eigenschaften) gewobenes glänzendes Lichtkleid Jehova's dargestellt wird. Und zwar bezeichnet δόξα diese Wesensherrlichkeit Gottes als eine solche, welche offenbar wird (überhaupt offenbar wird, so daß die Offenbarung Gottes in dem Sohne mit einzuschließen ist)*).

Versuchen wir nun zu entwickeln, was hiernach in diesem Prädicate von dem „Sohne" ausgesagt ist. Wir wollen dabei der Worte Calvin's (z. d. St.) nicht vergessen: „Utraque loquutio translatitia est. Nam de tantis rebus tamque reconditis nihil potest dici, nisi similitudine a creaturis mutuo sumpta. Quare non est quod nimis subtiliter disputemus qualiter Filius qui unam cum Patre essentiam habet, splendor sit ex illius lumine refulgens. Fatendum est, improprium quodammodo esse quod a creaturis ad arcanam Dei majestatem transfertur. Sed tamen haec quae sensibus nostris conspicua sunt, apte ad Deum accomodantur, ut sciamus quid in Christo quaerendum sit, et quid nobis utilitatis afferat. Nam hoc quoque notandum est, non hic doceri frivolas speculationes, sed tradi solidam fidei doctrinam. Quare debemus in usum nostrum haec Christi elogia applicare, sicuti ad nos relationem habent. Dum

---

*) Das Wort כָּבוֹד bezeichnet „den Schwergehalt seines ganzen ihm eigensten Wesens in der Zusammenfassung aller seiner Eigenschaften, nach ihrer in sich ungetheilten Offenbarungsfülle" vgl. Umbreit: Die Sünde S. 99. Vgl. auch desselben: Brief an die Römer, S. 239 bis 242, besonders die Worte: „Mit diesem Hauptworte des A. T's wird der ganze Schwergehalt des göttlichen Wesens (כָּבֵד ist „schwer sein" im Gegensatze zu קָלַל leicht und nichtig sein) in seiner aus sich heraustretenden Offenbarungsfülle bezeichnet. In ihm sind alle Eigenschaften Gottes zur Einheit verbunden."

igitur audis Filium esse splendorem paternae gloriae, sic apud te cogita, gloriam Patris esse tibi invisibilem donec in Christo refulgeat: ideo vocari characterem substantiae, quod Patris majestas sit recondita, donec se veluti in imagine impressam ostendat. Qui hac relatione non observata altius philosophantur, frustra se macerant, quia non tenent Apostoli consilium.“ Aber so berechtigt es auch ist, daß Calvin so nachdrücklich auf das Festhalten des practischen Gesichtspunktes bei der Betrachtung dieser und ähnlicher Aussprüche dringt, so unrichtig ist seine Meinung, daß der Vf. gar nichts darüber habe lehren wollen „quid simile intus habeat Pater cum Filio.“ Ebenso ist es gewiß unrichtig, wenn Bleek (S. 65) sagt, es sei dem Vf. blos darum zu thun die vollendetste Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater auszusprechen — eine Bemerkung, die gerade bei der Bleek'schen Deutung unserer Worte um so auffallender ist. — Es ist vielmehr in denselben Folgendes von dem Sohne ausgesagt:

a) Das Wesen des Sohnes hat seinen Grund und Ursprung in dem Wesen Gottes. Und zwar ist es kein Schöpfungsact Gottes, kein auf einen bestimmten Willensentschluß folgendes „Es werde", was ihn in's Dasein rief; vielmehr ist es im Wesen Gottes selbst begründet, daß es einen solchen Ausglanz von sich ausgehen läßt; es ist der Herrlichkeit Gottes, als dem Inbegriff seiner Eigenschaften, natürlich, daß aus ihr eine zweite Herrlichkeit, die Wesensherrlichkeit des Sohnes hervorgehe *).

b) Aber obwohl das Wesen des Sohnes in einer Ausstrahlung des Wesens Gottes seinen Ursprung hat, so hat

*) Dies erkennt auch Schumann, II. S. 775. an: „In dem ἀπαυγ. aber liegt zugleich, daß Gott selbst der Quell ist, aus dem das göttliche Wesen Christi stammt; denn auch wenn wir das Wort nicht als Ausstrahl fassen, so liegt doch klar vor Augen, daß auch ein Abstrahlen, ein Abglanz nicht existiren kann, wenn nicht von dem strahlenden Körper selbst Strahlen ausgehen, durch die der Abglanz eben hervorgerufen wird." —

der Sohn doch eine selbständige Existenz für sich, und strahlt selbst wieder die Herrlichkeit Gottes aus und macht sie uns offenbar.

c) Das Wesen des Sohnes ist dem Wesen Gottes gleich. Die neueren Ausleger reden meist nur von Aehnlichkeit. Aber damit ist offenbar zu wenig gesagt. Schon von dem reflectirten Spiegelbild sagt man nicht, daß es dem betreffenden Gegenstand blos ähnlich sei; man sieht im Spiegel die Gegenstände selbst. Noch viel mehr gilt dies vom *ἀπαύγασμα*. Das Wesen und die Eigenschaften des Sohnes sind nicht nur denen Gottes ähnlich, sondern die ganze Wesensherrlichkeit Gottes ist auch die Wesensherrlichkeit des Sohnes. Der Sohn hat alle göttlichen Eigenschaften in sich. Würde alles von der Sonne ausgehende Licht in einem zweiten Lichtkörper wieder vereinigt, welcher dasselbe dann zum zweitenmale ausstrahlte, so wäre das ein *ἀπαύγασμα* der Sonne in dem Sinne, in welchem der Vf. hier das Wort gebraucht. Alle Strahlen der vielfachen göttlichen Herrlichkeit vereinigen sich wieder in dem Sohne, um in ihm, zu einem neuen herrlichen Lichtwesen verbunden, die göttliche Herrlichkeit zum zweitenmal darzustellen, und sie durch diese zweite Darstellung auch der Creatur offenbar zu machen*).

*) „In ihn ergießt sich die unergründliche Quelle alles Lichts und Lebens, mit allen ihren Strömen; und durch ihn strahlet die ewige Majestät mit unendlicher Wonne hervor.“ „In ihm ist die verborgene Gottes-Natur helle leuchtend, und in ihrem majestätischen Glanz offenbar, daß er als der wesentliche Ausschein (wenn man nur Worte finden könnte!), als der allerreinste Ausglanz, oder (wie es im Buch der Weisheit 7, 25 f. heißt) als der allerlauterste Ausfluß der Herrlichkeit des Allmächtigen, den unsichtbaren ewigen Gott und Vater kennbar und nießbar machen konnte. Aus der ewigen und unerforschlichen Gottestiefe bricht und strahlt seine Majestät hervor, nicht als wie ein Blitz, der durch den Himmel fährt, sondern als der volle Strom des ewigen Lichtes der unerschaffenen Sonne.“ Steinhofer, S. 6. u. 8. Vgl. auch die von Thomasius: Christi Person und Werk. Th. I. S. 98. angeführte Stelle aus Luthers Kirchenpostille 1, 190. —

Dem Vf. genügte aber der eine Ausdruck noch nicht; er fügt noch den zweiten hinzu: καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. Die neueren Ausleger sind darüber einstimmig*), daß χαρακτὴρ hier in dem Sinne „Gepräge" heiße, daß dadurch ein Gegenstand bezeichnet wird, in dem die Züge eines andern sich ausgeprägt haben; ebenso darüber, daß ὑπόστασις nicht „Person," nicht blos „Dasein", sondern das eigenthümliche Wesen Gottes „in seiner eigenen inneren Bestimmtheit" (Ebrard) bezeichne. In dem Wesen des Sohnes hat sich also das Wesen Gottes ausgeprägt. Es bringt dieses zweite Prädicat kein wesentlich neues Moment; es dient nur dazu die drei Momente, welche schon in dem ersten Prädicat lagen, durch eine andere Analogie deutlicher zu bezeichnen. Das Wesen des Sohnes hat seine eigenthümliche Beschaffenheit ganz **von** dem des Vaters, wie das einem Gegenstand aufgedrückte Gepräge von dem Gegenstand, dessen Gepräge er trägt, herrührt. Er hat aber dies Wesen als einen ihm eigenen Besitz, wie der Gegenstand, der das Gepräge eines andern empfangen hat, unabhängig von diesem so, wie er einmal geworden ist, fortexistirt. Hauptsächlich aber will der Vf. in diesem zweiten Prädicat hervorheben, daß das Wesen des Sohnes ganz genau dem Wesen des Vaters entspricht, daß kein Zug im Wesen des Vaters ist, der sich nicht in ganz gleicher Weise auch im Wesen des Sohnes fände und umgekehrt. Fassen wir den Inhalt der beiden Prädicate noch einmal zusammen: so ist der Sohn nach der Lehre des Hebrbriefes eine selbständig-existirende göttliche Person, deren Substanz nicht von Gott geschaffen, sondern aus der Wesensherrlichkeit des Vaters hervorgegangen ist, eine göttliche Person, welcher in Folge davon dieselbe Wesensherrlichkeit eigen ist, so daß jede Eigenschaft des Vaters auch

*) Nur Hofmann, I. S. 142. hat Widerspruch erhoben. Vgl. gegen ihn Delitzsch. —

im Sohne, und jede Eigenschaft des Sohnes auch im Vater sich wiederfindet, und durch welche darum das ganze Wesen Gottes vollständig geoffenbart wird *).

Hiermit stimmt Köstlin überein, wenn er (S. 393) sagt: „Nicht blos zwei Wesen stehen einander gegenüber, von welchen das zweite als dem ersten gleich erfunden wird, sondern der υἱός ist durchaus nichts was nicht zuvor schon der Vater wäre; man sieht in ihm die göttliche δόξα zum zweiten Male; sie strahlt nicht blos auf seinem Angesichte, sondern er selbst ist ein Scheinen, Wiederstrahlen derselben; er ist aus einer Substanz mit Gott und ist unzertrennlich von der göttlichen Substanz, obgleich er persönlich von diesem verschieden ist."

Die so eben entwickelte Lehre von „dem Sohne" läßt es uns durchaus nicht auffallend erscheinen, daß der Vf. in der Deutung von Ps. 45, 7 f. (LXX) auf den erhöhten Christus, denselben geradezu mit ὁ θεός angeredet sein läßt (1, 8 f.). Dem Vater und dem Sohne kommt also die Bezeichnung ὁ θεός zu. Wir dürfen jedoch auf diese eine Stelle kein zu großes Gewicht legen **); denn es ist nicht zu vergessen,

---

*) Wir können es nicht unterlassen, noch die Worte Calvin's hier beizusetzen: Priore voce admonemur, extra Christum nihil esse lucis, sed meras tenebras. Nam quum Deus unica lux sit qua nos omnes illuminari oportet, hac tantum irradiatione (ut ita loquar) se in nos diffundit. Secundo admonemur, vere et solide Deum in Christo cognosci. Neque enim obscura est vel adumbrata ejus imago duntaxat, sed expressa effigies quae ipsum refert, quemadmodum nummus matricem cunei quo percussus est formam. —

**) Dies thut z. B. Schumann, II. S. 779, indem er aus der Vergleichung dieser Stelle mit v. 10 den Schluß zieht, daß der Vf. Christum „nicht etwa erst in Folge seiner Erhöhung zum Vater," sondern ohne Rücksicht auf dieselbe, indem er seine „Gottheit an sich" im Sinne habe, ὁ θεός nenne. Dagegen bezieht er weiter unten (S. 781 f.) die Stelle doch nur auf den erhöhten Christus. — Auch Delitzsch betont die Anrede ὁ θεός viel zu sehr, indem er meint, dieselbe sei im Sinne des Vf's der Nerv des Beweises für die Erhabenheit des Sohnes über die Engel. —

daß dieselbe ein Citat ist, und daß der Vf. in eigener Rede mit dem Ausdruck ὁ θεός (oder gar nur θεός) den Vater im Unterschied von dem Sohne bezeichnet *). Nicht einmal das ist wahrscheinlich, daß der Vf. — wie von Manchen behauptet wird — auch durch diese Anrede ein besonderes Moment der Erhabenheit des Sohnes über die Engel geltend zu machen beabsichtigt habe; sonst hätte er wohl nicht unterlassen dies bemerklich zu machen. Von der Bedeutung des Citats im Zusammenhang der ganzen Argumentation wird unten die Rede sein. —

Noch weniger kann es auffallen, daß der Vf. 13,21. Jesum Christum mit der nach alttest. Begriffen Jehova allein gebührenden, aber auch in andern neutest. Schriften auf Christum übertragenen Doxologie: ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας preißt. Daß nämlich das Relativum ᾧ auf Christum und nicht auf Gott zu beziehen sei, ist von allen neueren Auslegern anerkannt **). —

Anm. 1.: Wir glauben in diesem §. nichts in die Worte des Vf's hineingetragen, sondern nur das entwickelt zu haben, was er selbst hineingelegt hat. Daher können wir Bleek, dem sich Lünem. anschließt, nicht beistimmen, wenn er es für „nicht durchaus unangemessen" hält, anzunehmen, daß der Vf. in

---

*) Vgl. Köstlin, S. 394 f. Verwerflich aber ist die Art wie Hofmann, I. S. 148 f. diese Anrede an Christum ganz zu beseitigen sucht. Gerade wenn das καὶ vor ῥάβδος εὐθ. (1, 8.) ächt wäre, und der Vf. dadurch die Stelle in zwei Citate zerlegen wollte, müßte das ὁ θεός in 1, 8. nur um so gewisser als Anrede an Christum aufgefaßt werden. Wollte es der Vf. als Anrede an Jehova auffassen lassen, so wäre das Citat in der Argumentation ganz überflüssig und störend. Daß er aber den Lesern zumuthe dasselbe nach der richtigen Wortverbindung des hebräischen Textes umzudeuten, ist eine höchst unwahrscheinliche Annahme, eine Auskunft der Verlegenheit.

**) Doch hat neuerdings Delitzsch die ferner liegende Beziehung desselben auf Gott wieder in Schutz genommen, ohne aber einen entscheidenden Grund dafür geltend machen zu können. —

dem Ausdruck τῷ ποιήσαντι αὐτόν (3, 2.) arianisirend den Vater als den Schöpfer des Sohnes darstelle; denn wenn er auch das Quicumque noch nicht kannte, so konnte er doch unmöglich sich eines Ausdrucks bedienen, der so sehr den sonst von ihm über die Person Christi gegebenen Aufschlüssen widerstreitet, und der in dem N. T'e ganz singulär dastünde. Aber auch was Bleek „am wahrscheinlichsten" findet, daß nämlich der Ausdruck sich auf den göttlichen Act beziehe, wodurch der Vater den Sohn eine menschliche Persönlichkeit annehmen ließ, kann ich nicht für richtig halten. Ποιεῖν ist hier sicher entweder wie das עָשָׂה 1 Sam. 12, 6. von der Hinstellung auf den Schauplatz der Geschichte zu verstehen, oder es ist soviel als „einsetzen", und die nähere Bestimmung ist aus v. 1. zu entnehmen — eine Ergänzung, welche wir nicht mit Delitzsch für unzulässig halten können*). —

Anm. 2.: Das Sätzchen: ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε in dem Citate aus Ps. 2 (1, 5. und 5, 5.) hat der Vf. schwerlich so ausgedeutet, daß wir berechtigt wären ihm auch die Vorstellung der „Zeugung" des Sohnes durch den Vater zuzuschreiben und zu fragen, was er unter dem σήμερον verstanden habe. Denn nach dem Zusammenhang von 1, 5. mit 1, 4. (vgl. §. 34) kommt es ihm lediglich auf den Namen Sohn, beziehungsweise auf das damit bezeichnete Verhältniß Christi zu Gott an; und in 5, 5. verhält es sich nicht anders (vgl. §. 53). Auch müßten wir, wenn er jene Vorstellung wirklich in seine christologischen Anschauungen aufgenommen hätte, erwarten, daß er Gott auch in seinen eigenen Worten den Vater Jesu Christi nennete, was er — wie schon bemerkt wurde (§. 29) — nir-

---

*) Wie Bleek deuten die Worte, außer Lünem., Usteri, S. 301 und, obwohl nicht ganz entschieden, Meßner, S. 298. Die Widerlegung der Bleek'schen Deutung s. bei De Wette und Delitzsch. Vgl. auch Frommann, S. 525. (Anm.); van den Ham, S. 116 (Anm.); Lutz, S. 348 f. und Schumann, II. S. 775.

gends thut. — Er führt die Worte daher wohl nur als eine Amplification des Begriffes „Sohn" an, ohne sie im Einzelnen weiter zu deuten*). —

§. 31.

Die Präexistenz und Ewigkeit des Sohnes.

Aus den Sätzen des vorigen Paragraph's ergiebt sich von selbst, daß die Person Christi, des Sohnes Gottes, nicht

*) Vgl. De Wette und (obwohl nur hypothetisch) Bleek. — Die versuchten Deutungen des σήμερον können uns auch nicht befriedigen. Nach Ebrard soll damit die Zeit des durch Nathan gegebenen Verheißungswortes im Gegensatz zu der späteren Zeit, in welcher David den Salomo zeugte, bezeichnet sein, da der Messias, der sein wahres Sein nicht von David, sondern von Gott habe, (nach idealer, die gegenwärtige Zeit der Verheißung und die künftige Zeit der Erfüllung zusammenfassender Anschauung) eben durch jenes Verheißungswort gezeugt worden sei; — eine Erklärung nach welcher das σήμερον für unseren Vf. ziemlich eben so bedeutungslos ist, als nach der unserigen. — Nach Böhme und Hofmann wäre unter σήμερον die Zeit der Geburt Christi zu verstehen, eine Auffassung, welche durch den angeblichen Gegensatz des πάλιν in v. 6 — nach der auch von uns festgehaltenen richtigen Erklärung des Vordersatzes — keineswegs „unzweifelhaft" gemacht wird, wie Hofmann (I. S. 113) meint (vgl. über das πάλιν De Wette zu 1, 6.), und welche sonst gar keinen Anhaltspunkt in unserem Briefe und im N. T'e hat. — Nach Delitzsch ist das „Zeugen" von einer „Zeugung in königliches Dasein" zu verstehen, und folgerecht das „Heute" auf die Zeit der Auferweckung Christi, oder überhaupt des Beginns seiner Erhöhung zu beziehen. Aber obschon für diese Erklärung der Umstand spricht, daß sie sich dem Sinn der entsprechenden Worte des hebr. Originals am engsten anschließt, so können wir uns dieselbe doch nicht aneignen; denn der Gedanke, daß das Sohnesverhältniß Christi erst mit dem Beginn seiner Erhöhung seinen Anfang nehme, weil die darin beschlossene Herrlichkeitsfülle erst zu dieser Zeit offenbar geworden sei, läßt sich in unserem Briefe nicht nachweisen; denn in 1, 4. ist derselbe nicht enthalten (vgl. §. 29). — Am besten würde man, wenn das σήμερον überhaupt zu deuten wäre, mit Bleek (II. S. 118 f.) und Lünem. im Hinblick auf Philo de profug. p. 458 (am Ende) an das „Heute" der Ewigkeit denken. —

erst mit der Geburt Jesu in's Dasein trat, sondern schon präexistirte, und zwar von Anfang an, von Ewigkeit her. Denn zu der Wesensherrlichkeit Gottes, die auch der Sohn besitzt, gehört die im A. T. so oft hervorgehobene Ewigkeit Gottes. Wie könnte diese Eigenschaft dem fehlen, in welchem, als dem Ausglanz der Herrlichkeit Gottes, die göttliche Wesensherrlichkeit sich zum zweitenmale ganz und vollständig darstellt? Wenn kein Zug im Wesen des Vaters ist, der nicht auch im Wesen des Sohnes sich findet, so muß — das konnte dem Vf. nicht verborgen bleiben — der Sohn auch die göttliche Eigenschaft der Ewigkeit besitzen. Daß der Vf. diese von selbst sich ergebende Folgerung wirklich gezogen hat, ergibt sich aus mehreren Stellen ganz unzweifelhaft. Was zunächst die Präexistenz der Person Christi betrifft, so ist dieselbe in 10, 5. nach der von Tholuck, Ebrard, Lünem. und Delitzsch (der die Auffassung der genannten Ausleger nur wenig modificirt hat) vertretenen richtigen Erklärung der Worte εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον *) vorausgesetzt. Hat Christus durch seine Menschwerdung in die Welt eintretend die dort angeführten Psalmworte als den Grundsatz der Führung seines nun beginnenden irdischen Lebens ausgesprochen, so muß er vor dem Eintritt in die Welt schon existirt haben **). Der Vf. spricht aber die Präexistenz und Ewigkeit Christi auch deutlich aus. Indem er nämlich 7, 3. zu den dem Melchisedek beigelegten Attributen μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν, μήτε ζωῆς τέλος ἔχων hinzufügt: ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, sagt er ausdrücklich, daß es eine Eigenschaft des Sohnes Gottes ist keinen Anfang der Tage und kein Ende des Lebens zu haben, also in Bezug

---

*) Vgl. gegen die falsche Erklärung Bleek's und De Wette's: Lünem. z. d. St.

**) Vgl. auch Schumann, II. S. 775.; jedoch sind die andern von ihm angeführten Stellen: 2, 7. 9. 17. und 3, 1 f. streng genommen nicht beweisend, da sie auch ohne die oben bezeichnete Voraussetzung sich genügend erklären lassen. —

auf Vergangenheit und Zukunft — ewig zu sein*). Diese Ewigkeit des Sohnes ist ferner auf's klarste dadurch bezeugt, daß demselben — wovon im folgenden §. weiter die Rede sein wird — 1,2. eine vermittelnde Thätigkeit bei der Weltschöpfung, und 1,10 f. diese selbst, sowie in Beziehung auf die Zukunft ewiges Dasein zugeschrieben wird. Dem Sohn kommt also nicht nur überhaupt Präexistenz zu, sondern auch genauer vorweltliches, und damit vorzeitliches Dasein. Er war schon im Anfang, schon vor der κατ' ἀρχάς (1,10.) erfolgten Weltschöpfung, also von Ewigkeit her.

Nach allem diesem muß es sehr auffallen, daß De Wette (zu 1,2—4., S. 132 f.) die Prädicate δι' οὗ u. s. w. (1,2.) und φέρων u. s. w. (1,3.), von welchen er zugibt, daß dieselben „offenbar über das, was in Jesu geschichtlichem Leben zur Erscheinung kam, hinausgehen" (vgl. §. 29) nicht auf den vorweltlichen λόγος bezogen wissen will, weil dadurch die besonders in dem ersten Participialsatze streng festgehaltene Einheit des Subjectes aufgehoben und dem Schriftsteller eine Ansicht von Jesu Person untergelegt werde, die nicht als die seinige erwiesen werden könne. Er meint: wie das Theologumenon vom menschgewordenen λόγος doch immer von der Joh. 1,14. ausgesprochenen Erfahrung, also vom geschichtlichen Standpunkte ausgegangen sei, so könne unser Vf. von diesem Standpunkte auch diese beiden Aussagen über den der ihm Gottessohn war thun:

---

*) Daß das ἀφωμ u. s. w. sich nur auf die oben angeführten Attribute bezieht, erkennen alle neueren Ausleger an. Der angebliche Widerspruch des ἀμήτωρ mit der Geschichte, auf den Reuß, II. S. 540 aufmerksam macht, ist also in der That nicht vorhanden. — Ebenso ist aber auch die von Lutterbeck, II. S. 246. Anm., aus dieser Stelle gezogene Folgerung: „Wird nämlich auch dies (ἀπάτωρ, ἀμήτωρ) von Melchis. auf Christum angewendet, so ist hiernach das ursprüngliche Verhältniß des erst später zur Würde und Herrschaft des Sohnes Gottes Erhobenen, nicht sowohl als Zeugung, wie vielmehr nur als Ausstrahlung (1,2.) zu fassen" in der Stelle nicht begründet. — Zu dem oben im Text über die Stelle Gesagten vgl. die Bemerkung desselben II. S. 207. —

einmal, daß, sowie er Erbe von Allem geworden, er auch der Inhaber der Schöpferweisheit und Schöpfermacht sei, zweitens, daß er als das Ebenbild Gottes alle göttlichen Eigenschaften, und so auch seine Alles erhaltende und regierende Allmacht in sich vereinige. „Er konnte dies, indem er von dem was in den Kreis der Erfahrung fiel ahnend zu dem Urbildlichen aufstieg, ohne daß er gerade den Schritt weiter thun, und dieses Urbildliche sich als ein präexistirendes Wesen denken mußte, das in die Menschheit herabgestiegen sei.“ Diese besonders gegen Bleek gerichteten Einwendungen De Wette's sind unbegründet und seine Auffassung thut den Worten Gewalt an. Mit Recht behauptet er zwar, daß der Vf. vom historischen Standpunkt ausgehe (vgl. §. 28); mit Recht betont er auch die Einheit des Subjectes in 1, 2 ff., wie wir dies auch gethan haben (vgl. §. 29). Aber es ist ein ganz unbegründetes Vorurtheil, daß die vorzeitliche Persönlichkeit Christi und die „eine ungetheilte, geschichtlich-wirkliche Person Christi“ verschiedene Subjecte, verschiedene Personen seien; es ist ein und dieselbe Person, welche vor der Schöpfung schon bei Gott war, und welche in der Zeit die Sündenreinigung bewirkt hat. Es ist das gerade das Große und Anbetungswürdige, daß derselbe, durch welchen Gott die Welt gemacht hat, auch die Sündenreinigung vollbracht hat durch sein Blut. Die Einheit des Subjectes wird also bei der Beziehung des δι' οὗ u. s. w.*) auf den vorweltlichen Sohn keineswegs aufgehoben. Daß ferner die Lehre von einer Präexistenz der Person Christi dem Vf. durchaus nicht fremd ist, haben wir oben gezeigt. Endlich sagt der Satz „durch welchen er auch die Welt gemacht hat“ nicht blos das aus, was De Wette dafür substituirt, daß nämlich der Sohn Inhaber der Schöpferweisheit und Schöpfermacht sei; er spricht überhaupt nicht von dem, was der Sohn hat, sondern von dem, was er bei

*) Das andere Prädicat φέρων u. s. w. (1, 3.) ist allerdings nicht blos auf den vorweltlichen Sohn zu beziehen.

der Weltschöpfung gethan hat*). „Durch ihn ist die Welt gemacht worden," wie hätte dies der Vf. sagen können, ohne „den Schritt weiter" gethan zu haben, ohne von der Gottessohnschaft des historischen Christus auf ein vorweltliches Dasein des Sohnes zurück geschlossen zu haben? Wir müssen also trotz der Einrede De Wette's mit aller Entschiedenheit festhalten, daß der Vf. die Präexistenz und Ewigkeit der Person Christi erkannt und gelehrt hat**).

§. 32.

Das Verhältniß des Sohnes zur Welt.

Zu vgl.: 1) Joan Jac. Griesbach: de mundo a Deo Patre condito per Filium in seinen Opusc. academ. ed. Gabler, Vol. II. Jenae 1825 p. 194—205.

2) Gabler, in der Praefatio dazu, S. L—LVI.

Als der vorweltliche gehört der Sohn natürlich nicht mit zu der Gesammtheit der geschaffenen Welt, ist also nicht das höchste Geschöpf in derselben; sein Verhältniß zu Gott ist ein von dem der Creatur gänzlich verschiedenes, ihm allein eigenes; und er ist darum auch hoch über alle Creaturen erhaben. Seine Vorweltlichkeit und seine unmittelbar auf Gott folgende Rangstellung über dem sichtbaren und unsichtbaren Universum ist in einen Ausdruck zusammengefaßt, indem er ganz ohne weiteren Beisatz πρωτότοκος genannt wird (1, 6.). Denn man wird wohl keinen Zweifel darüber hegen dürfen, daß dies der vom Vf. beabsichtigte Sinn des Ausdruckes ist; wenigstens läßt auf der einen Seite die Absolutheit desselben und auf der andern Seite das Wort οἰκουμένη (welches den Weltkreis als bewohnten bezeichnet), das nächste, aus

*) Dieselbe abschwächende Umdeutung dieser Prädicate findet sich auch schon in De Wette's Abhandlung 1822, S. 12.

**) Von der besonders in den Abschnitten über das Hohepriesterthum Christi betonten Unvergänglichkeit des Lebens Christi kann erst weiter unten (im dritten Abschnitt) die Rede sein.

welchem eine nähere Bestimmung des Begriffs entnommen werden kann, diese Auffassung als die einfachste und natürlichste erscheinen*). —

Wie der Sohn zu Gott in einem Verhältniß einziger Art steht, so hat seine Person und seine Wirksamkeit auch die höchste und ihrer Art nach eben so einzige Bedeutung für die ganze Welt. Diese ist näher dahin zu bestimmen, daß der Sohn der Vermittler aller auf die Welt gerichteten Thätigkeit Gottes ist. So hat er als der vorweltliche Sohn schon die Schöpfung der Welt vermittelt; δι᾽ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας sagt der Vf. 1, 2. Gott der Vater hat also die Welt nicht unmittelbar geschaffen; der Schöpfungsact ist vielmehr durch den Sohn vermittelt. Es stimmt dies genau mit dem Wesen des Sohnes zusammen; denn ist er als der „Ausglanz der Herrlichkeit Gottes" der Offenbarer der Kraft und des Wesens Gottes, so muß auch die, Kraft und Wesen Gottes offenbarende, schöpferische Thätigkeit durch ihn vermittelt sein**). Dadurch ist freilich nicht ausgeschlossen, daß Gott der Vater der ist, welcher in letzter Beziehung die Welt zu schaffen beschlossen hat, und von dem in letzter Beziehung die weltschöpferische Thätigkeit ausgeht. Ja es liegt dies nothwendigerweise darin, daß der Sohn eben

*) Diese Stelle hat Moll übersehen, indem er II. S. 17 behauptet, daß im Hebrbrief der Sohn nicht πρωτότοκος genannt werde. Die oben geltend gemachte Auffassung findet sich auch bei Bleek (S. 128 f.), Ebrard und Köstlin, S. 393. Dagegen faßt De Wette den Ausdruck nach v. 5 im Sinn der excellentiae divinae schlechthin, Lünem. mit Beziehung auf die „vielen Söhne" (2, 10. — eine Stelle, die aber viel zu weit entfernt ist, als daß man den Begriff nach derselben bestimmen dürfte) im Sinne von Röm. 8, 29.; ebenso Delitzsch, während Tholuck in der 2ten Aufl. zwischen dieser Auffassung und der Beziehung auf die Könige der Welt (μετόχους. 1, 9) die Wahl läßt, und sich in der 3ten Aufl. für letztere Erklärung entscheidet. —

**) Um so verwerflicher ist die Conjectur Griesbach's, (S. 202), der statt δι᾽ οὗ: διότι lesen will.

„Ausglanz der Herrlichkeit Gottes" ist. Wir müssen es daher ganz natürlich finden, daß der Vf. in andern Stellen die Weltschöpfung Gott dem Vater zuschreibt; so ist 2,10. von Gott gesagt: „durch welchen alle Dinge sind" (δι' οὗ τὰ πάντα), und 11,3., daß die Welt durch sein Wort (ῥήματι θεοῦ) bereitet sei *). Ebenso gut und mit gleichem Rechte kann aber die Weltschöpfung auch dem Sohne zugeschrieben werden, wie dies der Vf. 1,10ff. in der Deutung der von Jehova handelnden Stelle Ps. 102, 26—28. auf den Sohn thut. Denn dieselbe Allmacht, die in dem Worte des Vaters liegt, mit andern Worten: dieselbe Allmacht, kraft welcher die Willensentschließungen des Vaters alsbald sich verwirklichen, eignet auch dem Sohne, weil in ihm als dem „Ausglanz der Herrlichkeit Gottes" alle Eigenschaften des Vaters sich wiederfinden.

So wird denn auch das allmächtige Gotteswort ausdrücklich dem Sohne beigelegt (1,3.), und es wird damit ein im A. T. nur Jehova zukommendes Attribut auf ihn übertragen — ein Beweis, daß der Vf. sich ganz klar darüber war, was er mit dem Prädicat „Ausglanz der Herrlichkeit Gottes" vom Sohne gesagt hatte. Diesem allmächtigen Wort des überweltlichen Sohnes wird die Welterhaltung zugeschrieben, des überweltlichen sagen wir (nicht: des vorweltlichen); denn auch dies Prädicat geht, wie die beiden vorhergehenden, nicht auf den vorzeitlichen Sohn als solchen, sondern gilt überhaupt von dem Sohne, also auch von dem erhöhten Christus. „Der Sohn trägt das ganze All durch das Wort seiner Allmacht", d. h. das All wird durch sein Wort gestützt, so daß es nicht zusammenstürzt **); durch seine allmächtige, thätige Willenskraft wird

*) Ganz verkehrt sieht Frommann, S. 176 f. hierin „ein Schwanken der Vorstellung" des Vf's. —

**) Vgl. Stier, I. S. 8.: „Das ist die Hand, welche die Welt hält und hebt, stützt und trägt, daß sie nicht in's Nichts falle;" und Steinhofer S. 9.: „Sollte etwas bleiben, was da gemacht war,

der Fortbestand desselben gesichert. Auch die welterhaltende Thätigkeit des Vaters ist also durch den Sohn vermittelt*), und dieser ist darum der fortwährende Vermittler der göttlichen Thätigkeit in Beziehung auf die Welt.

Der Sohn, als der erhöhte Christ, ist ferner der Herr der Welt. Die Characteristik des Sohnes beginnt nämlich damit, daß „als Hauptmerkmal seiner Erhabenheit" (De Wette) vorangestellt wird: „welchen er (Gott) zum Erben gesetzt hat über alle Dinge" ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων (1,2.). Daß der Vf. bei diesen Worten an den erhöhten Christus gedacht habe, halten wir für unzweifelhaft**). Dieser ist zum Inhaber der Weltherrschaft einge-

---

so durfte er seine allwaltende Kraft von den geschaffenen Dingen nicht zurückziehen. Das allmächtige Sprechen des Wortes hat noch nicht aufgehöret. Was er gemacht hat, das hält und trägt er auch mit eben derselbigen Macht, mit eben demselbigen Kraftwort, wodurch er es in's Wesen gesprochen hat . . . . Er ist allen Dingen unentbehrlich, von einem Augenblick zum andern, wenn sie das bleiben sollen, was sie einmal geworden sind. Seine Kraft durchgehet alle Dinge: seine Macht hält alle Dinge . . . . Wie er der Werkmeister war, so ist er auch der Selbsterhalter aller der Dinge, die von ihm abhängen."

*) Denn „es ist hierbei zu bemerken, daß bei consequenter Ansicht ebenso wenig, als das Sein überhaupt, das schöpferische und erhaltende Wirken Jesu selbständig gedacht werden konnte. Es mußte, wie jenes, seinen letzten Keim in der Alles in Allem umfassenden göttlichen Kraft haben." Dähne, S. 112.

**) Von den neueren Auslegern beziehen zwar Bengel, Bleek und Lünem. den Satz auf Christus als den vorweltlichen Logos; und Schumann (II. S. 779 f. Anm.) stimmt ihnen bei. Bleek macht für diese Auffassung den engen Zusammenhang mit dem folgenden Sätzchen geltend, sowie auch das, daß erst im letzten Gliede des dritten Verses „von dem Zustande der Erhöhung nach dem auf Erden von dem fleischgewordenen Sohne Gottes vollbrachten Werke" die Rede sei; und Lünem. meint, daß durch „die Gleichmäßigkeit mit den unmittelbar folgenden Aussagen und die logische Fortentwicklung der wohldurchdachten Periode" diese Auffassung geboten sei. Dem ist aber keineswegs so. Die Periode ist ebenso wohl

setzt, und sein Besitzthum ist — was in dem Wort κληρονόμος liegt — ein ihm bleibendes; die Herrschaft kann nie von

durchdacht und entwickelt sich ebenso gut, wenn wir mit den patristischen Auslegern mit Tholuck, De Wette, Ebrard und Delitzsch annehmen, daß der Vf. zuerst (v. 2) „auf den Endpunkt der Macht des Erlösers und dann auf den Anfang" blickt, hierauf aber (v. 3) „den Weg zu jenem Endpunkte mit Rücksicht auf den Anfang" schildert. Ja der ganze Satzbau der Periode wird erst durch diese Auffassung recht klar. Offenbar beginnt mit dem das Subject besonders hervorhebenden nomin. ὅς (während vorher noch ὁ θεός Subject war) ein neuer Gedankenabsatz; dies ist bei unserer Auffassung des Gedankenzusammenhangs berücksichtigt, nicht aber bei der von uns bestrittenen. — Auch schließt sich nach unserer Auffassung der fragliche Satz viel besser an das Vorhergehende an. Unter dem υἱός ist zugestandenermaßen der historische Christus zu verstehen; sollte auf die Erhabenheit seiner Person hingewiesen werden, so lag nichts näher, als auf die jetzige Hoheit und Herrscherstellung dieser Person hinzuweisen, und dann erst auf sein derselben entsprechendes (καί) vorweltliches Dasein zurückzublicken; dagegen wäre es ein unvermittelter Gedankensprung, wenn der Vf. dem historischen Christus zuerst eine Anzahl Prädicate gegeben hätte, die ihm nur als dem vorweltlichen Logos eignen, und erst zuletzt von seiner jetzigen Herrlichkeit spräche. — Wir müssen ferner unsere Gegner daran erinnern, daß, wie sie selbst zugeben, die part. praes. v. 3 sich keineswegs blos auf den vorweltlichen Logos beziehen (vgl. §. 30), so daß sie auf die „Gleichmäßigkeit mit den unmittelbar folgenden Aussagen" sich nicht berufen können. — Aus dem engen Zusammenhang mit dem folgenden, allerdings auf den vorweltlichen Sohn bezüglichen Sätzchen aber hat Bleek offenbar zu viel gefolgert. — Was Schumann noch für die von uns bestrittene Auffassung geltend macht, ist ebenfalls nicht stichhaltig. Die Folgerungen, die er aus der Vergleichung des paulinischen Lehrbegriffs zieht, sind unberechtigt, da der Lehrbegriff eines anderen neutest. Schriftstellers die Frage nicht entscheiden kann; auch zeigen sie höchstens, daß der Vf. dem vorweltlichen Sohn das Prädicat κληρονόμος πάντων hätte beilegen können, nicht aber daß er dies hier gethan hat. Was endlich die Bemerkung betrifft, daß von der Einsetzung zum Erben, nicht von dem Antritt des Erbes die Rede sei, so ist hierauf zu erwiedern: ἔθηκεν κληρονόμον heißt allerdings: „er hat ihn zum Erben eingesetzt;" hierbei darf man aber nicht an eine „im ewigen Rathschluß Gottes getroffene Bestimmung" (wie Lünem.

ihm genommen werden*). Dem entsprechend ist in 2,5. nach dem Zusammenhange auf Christum hingedeutet, als auf

sich ausdrückt) denken, denn die Worte können sich nicht auf eine Willensbestimmung beziehen; sie bezeichnen vielmehr nach dem Sprachgebrauch eine thatsächliche Willenserklärung. Immer aber kann man sich diese noch in doppelter Weise denken: entweder so, daß die Uebertragung der Herrschaft mit dieser Willenserklärung zusammenfällt, so daß die Einsetzung und die Uebertragung der Herrschaft des Alls ein Act ist, oder so, daß beide der Zeit nach auseinanderfallen, indem man bei der Einsetzung an irgend eine Verkündigung oder an ein Ereigniß denkt, durch welches Gott den Sohn als den Erben der Welt bezeichnet hat. Wir ziehen im Hinblick auf 2,8. die letztere Auffassung vor; aber für welche von ihnen man sich auch entscheiden mag, immer liegt in den Worten ἔθηκεν κληρονόμον kein Grund für die von uns bestrittene Erklärung der Stelle. Dagegen läßt sich noch Einiges gegen dieselbe und für die unsrige geltend machen. Schon Calvin und Joh. Gerhard (Commentarius super epistolam ad Ebraeos. edit. II. Jenae, 1661) z. d. St. finden den Ausdruck κληρονόμος nur passend, wenn von dem menschgewordenen Sohn die Rede ist. Filius qua deus semper est dominus, sed heres non semper est dominus sagt der Letztere. Nun läßt sich vielleicht dieser Ausdruck auch bei der andern Auffassung rechtfertigen (vgl. Bleek z. d. St.); doch wird das nomen in der Verbindung mit τιθέναι schwerlich anders vorkommen als in Beziehung auf einen Besitz, den der κληρονόμος einmal nicht hatte (anders ist's nach den von Bleek gegebenen Belegen mit dem verbum κληρονομεῖν); und dann ist jene Einrede gegen die Auffassung unserer Gegner begründet. Auch läßt sich gegen dieselbe anführen, daß in dem Wort κληρονόμος, wie Ebrard richtig bemerkt, der Begriff des dauernden Besitzes liegt; da nun Christus auf Erden nach der Lehre des Vf's nicht im Besitz der Weltherrschaft war, so hätte, falls von dem vorweltlichen Sohn die Rede wäre, ein anderer Ausdruck gewählt werden müssen. Völlig entscheidend für unsere Auffassung der Stelle scheint uns aber das zu sein, daß die auf die Herrschaft des erhöhten Christus bezogene Stelle 1,8 f., wie wir unten sehen werden, sich auf unsere Stelle zurückbezieht, in welcher daher auch von der Herrschaft des erhöhten Christus die Rede sein muß. Endlich dürfte der Gedanke, den unsere Gegner in den Worten finden, in unserem Briefe und im ganzen N. T'e kaum wieder gefunden werden, während der, welchen wir darin finden, ein vielfach wiederkehrender ist. —

*) Dies bemerken schon Chrysostomus, Theophyl. u. Ad. Chrys.: τῷ δὲ τοῦ κληρονόμου ὀνόματι κέχρηται δύο δηλῶν, καὶ τὸ τῆς υἱότητος γνήσιον, καὶ τὸ τῆς κυριότητος ἀναπόσπαστον. —

den, welchem Gott die οἰκουμένη μέλλουσα unterthan gemacht hat; und in 1,8. ist von seinem Throne gesagt, er sei εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος. In dem Ausdruck κληρονόμος liegt aber auch der Gedanken, daß der Besitz der Weltherrschaft ein dem Sohne von Gott übertragener ist; hieran schließt sich der andere gut an, daß Alles was ist, und was geschieht, in letzter Beziehung um Gottes willen, zu Gottes Ehre ist und geschieht. (Vgl. δι' ὃν τὰ πάντα 2,10.). —

Endlich besagt jener Ausdruck auch, daß die Weltherrschaft Christi seinem Sohnesverhältnisse zu Gott entspreche *). Seine Gottessohnschaft ist der Grund derselben; weil er schon seinem ganzen Wesen nach in einem ganz einzigartigen Verhältnisse zu Gott und der Welt steht, darum ist er auch in die über Alles erhabene Stellung des Weltherrn eingesetzt worden. Seine unvergleichliche Stellung, sein unermeßlicher Vorrang ist in dem unvergleichlichen Wesen seiner Person begründet. Es liegen übrigens diese Gedanken nicht nur in dem Worte κληρονόμος; sie sind vielmehr auch durch das Verhältniß angedeutet, in welches das folgende Sätzchen „durch welchen er die Welt auch erschaffen hat" durch das καὶ zu dem vorhergehenden gesetzt ist. Dies καὶ nämlich soll ausdrücken, daß die Einsetzung des Sohnes in die Weltherrschaft ganz der Thatsache entspricht **), daß durch den Sohn die Welt geschaffen ist; mit andern Worten, daß nach dem in der letzteren Thatsache sich kundgebenden Verhältniß des Sohnes zu Gott und der Welt seine Einsetzung in die

---

*) Vgl. Bleek (S. 33). —

**) Bleek (S. 40) faßt nach dem Vorgang Calvin's (αἰτιολογικῶς und αὐξητικῶς) das καὶ steigernd und grundangebend; ebenso Ebrard. De Wette bemerkt, der Gedanke sei nicht gerade ein den vorigen begründender, sondern ein ihm entsprechender; allein in diesem Falle ist der entsprechende Gedanke wirklich zugleich ein begründender (wie übrigens De Wette zu 1,3. selbst zugesteht). Eher kann man mit Lünem. sagen, daß die angebliche Steigerung nicht vorhanden sei.

Weltherrschaft nichts Auffallendes hat, vielmehr als etwas erscheint, was man gar nicht anders erwarten kann*).

Weil der Sohn über die Welt erhaben ist, so ist er auch keiner Wandelbarkeit, keinem Altern unterworfen, wie die Kreatur. Vielmehr kommt ihm als dem Ausglanz der Herrlichkeit Gottes die göttliche Eigenschaft der Unwandelbarkeit zu; er ist immer ὁ αὐτός (1, 11 f. vgl. 13, 8.). — Ja er ist es, der als der Herr der Welt die Umgestaltung des Himmels vollziehen wird; von ihm, dem Unwandelbaren, gehen die Umwandlungen in der Schöpfung aus; „er wird die Himmel wie ein Gewand zusammenrollen, und sie werden sich wandeln" (1, 12.). — Wenn an einer andern Stelle die Erschütterung der Erde und des Himmels, welche jene Umgestaltung zur Folge hat, nicht dem Sohne, sondern Gott (dem Vater) zugeschrieben wird (vgl. 12, 26. und dazu Bleek und Lünem.), so haben wir uns in's Gedächtniß zurückzurufen, daß uns derselbe scheinbare Widerspruch auch in Betreff der Weltschöpfung begegnete; und es gilt Alles was dort darüber bemerkt worden ist auch hier.

§. 33.

Die Unterordnung des Sohnes unter Gott.

So erhaben auch Christus als der Sohn Gottes dem Vf. vor der Seele steht, und so bestimmt er ihn von der Gesammtheit der geschaffenen Welt absondert und in ein unvergleichlich nahes und inniges Verhältniß zu Gott setzt, so lehrt er doch auf der andern Seite auch eine gewisse Unterordnung des Sohnes unter Gott (den Vater); er setzt diese Unterordnung nicht nur da voraus, wo er von dem noch im Fleisch lebenden Menschensohn redet; auch nicht blos

---

*) Lünem. faßt, gewiß unrichtig, das Verhältniß der Sätze umgekehrt, so daß der zweite Satz eine Folgerung aus dem ersten enthielte: die Thatsache, daß durch den Sohn die αἰῶνες erschaffen seien, werde als etwas ganz Natürliches daraus abgeleitet, daß derselbe zum κληρονόμος πάντων von Gott eingesetzt sei. —

da, wo von der Erhöhung Christi die Rede ist, so daß man die Unterordnung des Sohnes unter Gott aus dem zwischeneingetretenen Stande der Erniedrigung erklären könnte (vgl. 1, 2 a. 1, 6. 9. 13 u. ab.); vielmehr ist auch an Stellen, welche von dem Sohne überhaupt mit Einschluß seines vorweltlichen Daseins handeln, eine gewisse Abhängigkeit und Unterordnung desselben angedeutet; ja gerade dieselben Sätze und dieselben Ausdrücke, welche die Erhabenheit des Sohnes hervorheben, enthalten zugleich diese Andeutungen*). Schon der Name „Sohn Gottes" weist auf eine gewisse Abhängigkeit vom Vater hin; deutlicher noch die in §. 30 erörterten Prädicate. Zwar ist in denselben, wie wir gesehen haben, die vollständigste Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater ausgesprochen, und es darf daher, wenn von einer Unterordnung die Rede ist, dieselbe keineswegs als eine Inferiorität des Wesens aufgefaßt werden. Aber als der Ausglanz der Herrlichkeit Gottes besitzt der Sohn die ganze Fülle der göttlichen Wesensherrlichkeit doch nicht, wie der Vater, in ursprünglicher und urbildlicher Weise; sein Dasein und sein Sosein hat in dem Dasein und Sosein des Vaters seinen Urgrund. Der Sohn hat nichts, was nicht von Gott herrührte; sein ganzes Wesen und alle seine Eigenschaften hat er von und aus dem Vater. Das Wesen des Vaters bestimmt **das** des Sohnes ganz und gar. Daß hiernach der Sohn von Gott (dem Vater) abhängig und ihm untergeordnet ist, ist unverkennbar. — Auch aus mehreren der §. 32 besprochenen Stellen ergiebt sich diese Unterordnung. Wird von dem Sohne gesagt, daß Gott durch ihn die Welt geschaffen habe, (1, 2.) und wird an einer andern Stelle Gott selbst als der bezeichnet, in welchem Alles seinen letzten Grund hat (2, 10.), so muß der Sohn dem Vater

---

*) Die Behauptung Schwegler's (II. S. 288), daß man im Hebrbr. überall auf einen unversöhnten Widerspruch der Subordination der Person Christi unter den Vater und seiner Coordination und Consubstantialität mit demselben stoße, ist daher ganz unbegründet.

untergeordnet sein; denn der Vermittler der Weltschöpfung ist offenbar von dem abhängig, von welchem die schöpferische Thätigkeit ursprünglich ausgeht*). Man vergleiche hierzu noch die Stelle 3, 4., welche unten weiter erörtert werden wird, und wo ausdrücklich Gott, als der welcher Alles bereitet, Christo übergeordnet ist**). — Auch darin daß zwar der Sohn der Herr der Welt ist, daß aber doch Alles in letzter Beziehung nicht um seinet-, sondern um Gotteswillen geschieht (2, 10.) ist die Unterordnung des Sohnes unter den Vater angedeutet. Endlich ist alles Wollen und Thun des Sohnes in dem Willen des Vaters begründet; insbesondere ist auch seine Menschwerdung nicht blos sein Wille und sein Thun, sondern in letzter Beziehung der Wille und das Thun Gottes des Vaters (vgl. 2, 7. und 10, 5.); auch hieraus muß man auf eine schon vor und abgesehen von der Menschwerdung stattfindende Unterordnung zurückschließen. — Wird aber die Frage aufgeworfen, wie man dieselbe näher zu bestimmen habe, so wird man im Sinne des Vf's sagen müssen, daß sie, da an eine Wesensinferiorität — wie oben bemerkt wurde — nicht gedacht werden kann, lediglich als eine persönliche Abhängigkeit und Unterordnung aufzufassen ist, die als solche ebenso frei, als vermöge des Wesensverhältnisses zwischen Vater und Sohn nothwendig ist***).

---

*) Die Einwendungen, welche die alt-orthodoxen Theologen, z. B. Uhland, in der zu §. 30 angeführten Dissertation, I. S. 50 f. gegen die auf unsere Stelle gestützte Bemerkung des Origenes zu Joh. 1, 3 gemacht haben, sind rücksichtlich Hebr. 1, 2. ganz unzutreffend. — Die Worte des Origenes sind: *Οὐδέποτε τὴν πρώτην χώραν ἔχει τὸ δι᾽ οὗ, δευτέραν δὲ ἀεί . . . . εἰ πάντα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο, οὐχ ὑπὸ τοῦ λόγου ἐγένετο, ἀλλ᾽ ὑπὸ κρείττονος καὶ μείζονος παρὰ τὸν λόγον. τίς δ᾽ ἂν ἄλλος οὗτος τυγχάνῃ ἢ ὁ πατήρ.*

**) Obwohl der erste Satz des Verses zunächst als ein ganz allgemeiner Satz aufzufassen ist. Vgl. §. 35.

***) Man vergleiche zu diesem Paragraph Köstlin, S. 394; Schumann, II. S. 779; Meßner, S. 298; auch Frommann, S. 525 f. —

§. 34.

Der Zusammenhang der Lehre von der Erhabenheit Christi als des Sohnes Gottes mit dem Grundgedanken.

A. Christus ist über die Engel erhaben.

Zu vgl.: 1) Carol. Christ. Tittmann: De comparatione Christi cum angelis in ep. ad Hebr. Cap. 1. in seinen Opuscula theolog. Lips., 1803. S. 233–250. –

* 2) Haberfeld: Angeli e primo et secundo cap. ep. ad Hebr. exulantes. Isenaci, 1808 (eine ganz verfehlte Schrift, wie aus dem von Kuinoel daraus Mitgetheilten hervorgeht).

Daß die entwickelte Lehre von der Erhabenheit der Person Christi, als des Sohnes Gottes, in der nächsten Beziehung zu dem Grundgedanken unseres Lehrbegriffs steht, ist uns schon aus §. 4 und §. 9 klar. Ist es doch die Person des neutest. Offenbarungsmittlers, deren Hoheit der Vf. schildert; und soll doch diese Schilderung dazu dienen, ihn über alle, die zur Zeit des alten Bundes Offenbarungsmittler waren zu erheben! Die Vergleichung, welche der Vf. zwischen Christus und den letzteren anstellt, wollen wir nun noch etwas näher in's Auge fassen. Doch müssen wir zuvor noch bemerken, daß Schwegler (II. S. 313) den Zusammenhang der Christologie unseres Vf's mit dem Grundgedanken unrichtig darstellt, wenn er sagt: jene sei „nur der metaphysische Ausdruck für die geschichtliche καινότης, die dem Christenthum gegenüber dem Judenthum zukomme"; nach 8, 6. müsse Christus über die Vermittler des alten Bundes specifisch erhaben sein; „daher die Tendenz unseres Briefes das Göttliche in Christus auf einen höheren Ausdruck zu bringen." Ein solcher genetischer Zusammenhang zwischen dem Grundgedanken und der Christologie ist nicht vorhanden; vielmehr ist diese Darstellung eine willkürliche Umkehrung des wahren Sachverhältnisses. Ueberall ist nicht die Auffassung des Verhältnisses des neuen Bundes zu dem alten

das Erste und Ursprüngliche und die Vorstellung von der Person Christi das Abgeleitete, sondern der Glaube an Christum und das größere oder geringere Maaß der Erkenntniß Christi bestimmt die Auffassung des Verhältnisses zwischen dem alten und dem neuen Bunde. So ist es auch in unserem Briefe; die darin enthaltenen christologischen Sätze sind keine Folgerungen aus der Idee der καινότης des Christenthums, sondern diese Idee ruht auf dem Glauben an Christum, dessen erkenntnißmäßiger Ausdruck jene Sätze sind, als auf ihrer Grundlage und Voraussetzung.

Auch die Behauptung Baur's (1853. S. 100), daß alle hohen Prädicate, die dem Sohne zugeschrieben werden, dem Vf. „nur zur Begründung seines Begriffs vom Priesterthum Christi" dienen, ist unbegründet. Zwar geht aus den Stellen 4, 14. 5, 5. und 7, 28. klar hervor, daß die Schilderung der hohen Würde und des unvergleichlich nahen Verhältnisses des Sohnes zu Gott mit dazu dienen soll, Christum als den wahren und vollkommenen Hohepriester zu erweisen, und daß sie also auch mit dem eigentlichen Kern unseres Lehrbegriffs innig verwachsen ist. Daß aber die Behauptung Baur's bedeutend beschränkt werden muß, dies zeigt schon das 1te Cap. des Briefes und überhaupt der ganze erste Theil desselben (1, 1. — 3, 6.). —

Doch sehen wir uns nun die den Hauptinhalt dieses ersten Theiles bildenden Vergleichungen Christi mit den alttest. Offenbarungsmittlern genauer an! Nach der von unserem Vf. getheilten (2, 2.) Ansicht seiner jüdischen Zeitgenossen war das mosaische Gesetz durch die Vermittlung der Engel gegeben. Sollte also die Erhabenheit des neutest. Offenbarungsmittlers über alle alttest. Vermittler göttlicher Offenbarungen nachgewiesen werden, so mußte der Vf. zeigen, daß Christus, der Sohn Gottes, über die Engel erhaben sei*). Darum

*) Wir halten dies mit Bleek, De Wette und Lünem. für den einzigen Grund, der den Vf. zu dieser Vergleichung Christi mit den Engeln veranlaßte. Dieselbe wird durch den Zweck des Briefes so nothwendig gemacht, sie ist für die vollständige Ausführung des

knüpft er an die Erwähnung der Erhöhung des Sohnes zur Rechten der Majestät in der Höhe die Bemerkung, daß derselbe dadurch „um so viel erhabener als die Engel geworden sei, je vorzüglicher der ihm zu Theil gewordene Namen vor dem ihrigen sei“ (1, 4.); eine Bemerkung, die — wie Ebrard und Lünem. richtig erkannt haben — logisch betrachtet das Thema ist, welches in der folgenden Erörterung weiter ausgeführt und begründet wird. In 1, 5—14. finden wir nämlich eine ausführliche Begründung der beiden Sätze des vierten Verses; sie besteht aus mehreren Aussprüchen des A. T's, die der Vf. zu einem wohlgegliederten und abgerundeten Ganzen verknüpft hat; zugleich beziehen sich die einzelnen Citate deutlich auf die unmittelbar zuvor gegebene Characteristik des Sohnes 1, 2—4. zurück. Die ganze Beweisführung zerfällt in drei Theile. Zuerst werden die beiden Sätze von v. 4 in umgekehrter Ordnung bewiesen (v. 5 u. 6). Dann folgt eine Characteristik zuerst der Engel und dann des Sohnes; die des Sohnes ist in zwei Citaten gegeben, welche sich auf die beiden Sätze von 1, 2. zurückbeziehen (vgl. 8 f. mit 2 a. und 10 ff. mit 2 b.), beide Characteristiken sind durch μέν und δέ einander gegenüber gestellt (v. 7—12). — Zuletzt wird mit Beziehung auf den Relativsatz in 1, 3., an welchen

---

Grundgedankens so unentbehrlich, daß man keinen Grund hat mit Tholuck noch andere Veranlassung zu derselben in besonderen angelologischen oder christologischen Vorstellungen der Leser zu suchen. Gegen die Behauptung Schwegler's, II. S. 273 ff., daß der Vf. hier die Meinung ebjonitischer Leser bekämpfe, welche Christum in eine Klasse mit den Engeln gesetzt und ihn etwa nur als ἀρχάγγελος sich vorgestellt hätten, vgl. Köstlin: Abhandl. 1854, S. 383. Ebendaselbst S. 381 f. Anm. hat Köstlin auch seine eigene, früher (Joh. Lehrbegriff, S. 388) ausgesprochene Ansicht, daß der Vf. in Cap. 1 und 2 den Engeldienst ebjonitischer Irrlehrer bekämpfe, zurückgenommen. — Daß aber der Vf. zeigen will: das ganze alte Testament verhalte sich zum neuen, wie die Engel sich zum Sohn verhalten, und beide alttest. Mittler, der alttest. Bundesengel und Moses (Cap. 3) fänden in Christo ihre höhere Einheit, wie Ebrard angibt und durchzuführen sucht, davon können wir in unserem Briefe Nichts finden. —

der Vf. den zu beweisenden Satz (v. 4) angeknüpft hatte, durch eine schlagende Stelle aus Ps. 110 noch einmal der Hauptgedanke, das κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων, begründet, und der in dieser Stelle bezeugten Herrscherstellung Christi die aus der Schrift bekannte untergeordnete, dienende Stellung der Engel gegenüber gestellt.

Daß Christus durch den Namen, den er als einen seiner Person gebührenden empfangen hat, vor den Engeln ausgezeichnet ist, wird zuerst bewiesen. Keinem, der zu der Gattung der Engel gehört, ist je von Gott der Name „Sohn" beigelegt worden, während er dagegen zu dem künftigen Messias spricht: „Mein Sohn bist du; ich habe dich heute gezeugt" (Ps. 2, 7.); und wiederum: „Ich werde ihm Vater sein, und er wird mir Sohn sein" (2 Sam. 7, 14.). „Zu einem Engel hat Gott solche Aussprüche auch nicht ein einziges mal gesagt; zum Sohne aber nicht einmal blos, sondern wieder und wieder" (Ebrard). Daß im A. T'e hin und wieder auch die Engel „Söhne Gottes" genannt werden, dieser Umstand schwächt die Beweiskraft dieser Stellen keineswegs; denn schon das τινι τῶν ἀγγέλων zeigt, daß nicht an einen Namen gedacht werden kann, welcher der ganzen Engelgattung gemeinsam ist; nur dann wäre der Ausspruch des Vf's unrichtig, wenn im A. T'e eine Stelle sich fände, in welcher ein einzelner Engel in einem ihn vor den übrigen Engeln auszeichnenden Sinne „Sohn Gottes" (im sing.) genannt und in das nächste Verhältniß zu Gott gesetzt würde. Eine solche Stelle aber findet sich nirgends. Nur dem künftigen Messias legt Gott in den angeführten Stellen den Sohnesnamen so bei, daß er ihn damit vor allen andern Personen auszeichnet, und ihm ein ihm allein zukommendes, besonders nahes Verhältniß zu Gott zuschreibt*).

Diesem Christum vor den Engeln auszeichnenden Namen entspricht nun seine Rangstellung über denselben. Als

*) Gegen die von Bleek (S. 91 ff.) gegebene Erklärung der vermeintlichen Schwierigkeit vgl. De Wette zu 1, 5.; Ebrard, Lünem. und Delitzsch zu 1, 4. —

einen über ihnen Stehenden werden alle Engel Gottes den Erstgeborenen anbeten, wenn Gott ihn am Tage seiner Parusie wieder in die Welt eingeführt haben wird*), wie denn Gott (Deut. 32, 43.) sagt: „Und anbeten sollen ihn alle Engel Gottes" (1, 6.). Werden ihn zu jener Zeit die Engel anbeten, so muß er offenbar hoch über sie erhaben sein. Hiermit sind also die beiden Aussagen des v. 4 aus der Schrift begründet.

Um aber die Erhabenheit Christi über die Engel noch klarer und überzeugender darzuthun stellt der Vf. in Schriftworten eine Characteristik der Engel **der** des Sohnes gegenüber. Die Engel werden von Gott in seinem Worte so geschildert: „Der seine Engel zu Winden und seine Diener zu Feuerflammen macht" (Ps. 104, 4.). Sie sind also Diener Gottes, werden als solche um den Willen Gottes auszuführen in die Welt gesandt, ja in Naturkräfte verwandelt, so daß sogar ihre Existenzform als eine wandelbare erscheint**). Ganz anders lautet was Gott von dem Sohne sagt, indem er ihm eine ewige Herrschaft zuschreibt, zu welcher er ihn vor seinen Genossen (d. h. vor allen irdischen und himmlischen Fürsten***) mit Freudenöl gesalbt hat (Ps. 45, 7 f.). Und ein anderes Gotteswort (Ps. 102, 26 ff.) sagt von ihm, daß er am Anfang die Erde gegründet und den Himmel ge-

---

*) Gegen die unrichtige Erklärung, welche Bleek von den Worten ὅταν δὲ πάλιν u. s. w. gibt, vgl. man De Wette, Lünem. und Delitzsch.

**) Vgl. hierzu die von Schöttgen, Horae hebraicae et talmudicae, I. S. 923 f. angeführten rabbinischen Stellen, in welchen von den Engeln dasselbe gesagt ist.

***) Diese hat man unter den μέτοχοι zu verstehen, wenn sich der Vf. überhaupt diese Worte deutete. Gegen die Bedenken, welche De Wette und Ebrard gegen die Deutung auf die himmlischen Fürsten, die Engel, geltend machen, vgl. man Lünem.; wenn aber Delitzsch einwendet: „Engel sind doch nicht Gesalbte," so genügt es entgegenzufragen: ob denn Engelfürsten nicht ebenso gut als Christus Gesalbte heißen können? —

schaffen hat, und daß während die Himmel vergehen und wie ein Gewand altern werden, ja gerade durch den Sohn wie ein Mantel zusammengerollt und verwandelt werden sollen, er ewig bleiben und unwandelbar derselbe sein wird. Während also die Engel dienen, herrscht der Sohn ewiglich; während sie, sogar in Naturkräfte verwandelt, den Willen Gottes in der Welt ausrichten, ist der Sohn über die Welt erhaben als ihr Schöpfer und Herr, ist keiner Vergänglichkeit und Wandelbarkeit unterworfen, ist vielmehr selbst der, von dessen allmächtigem Willen die Umwandlungen in der Schöpfung abhängen. —

Aber schon das eine Wort Gottes würde genügen um die Erhabenheit des Sohnes über die Engel zu erweisen, das Wort: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich lege deine Feinde zum Schemel deiner Füße“ (Ps. 110, 1.). Denn nie hat Gott zu irgend einem der Engel so gesprochen; nie hat er einem von ihnen die höchste Würde nach ihm selber eingeräumt und die Theilnahme an der Weltherrschaft zugesprochen. Vielmehr sind sie alle, wie aus der h. Schrift hinlänglich bekannt ist*), dienstbare Geister, die fortwährend (part. praes.) ausgesandt werden um derer willen, welche die Seligkeit ererben sollen. Während dem zur Rechten Gottes erhöhten Sohne die ewige Herrscherwürde eignet, ist der habituelle Character der Engel die Dienstbarkeit. —

§. 35.

Fortsetzung.

B. Christus ist auch über Moses und die Propheten erhaben. Er ist der Begründer des alttest. Gottesreiches.

Zu vgl.: * 1) Ein Programm von J. E. Schwarz über die ersten Verse von Cap. 3. Coburg, 1732.

---

*) Vgl. die von Lutz, S. 80 angeführten Stellen: Ps. 34, 8. 91, 11 ff. Gen. 48, 16. Ex. 23, 20 f. —

2) J. Ph. Gabler, dissertatio exegetica in illustrem locum Hebr. 3,3–6. Jen. 1778, in seinen opusc. academ. II. S. 1–60.

Schon im ersten Verse des ganzen Briefes hatte der Vf. den Sohn der Gesammtheit aller menschlichen Vermittler der alttest. Offenbarung gegenübergestellt; und in den dem Sohne beigelegten Prädicaten war auch schon seine Erhabenheit über diese menschlichen Offenbarungsmittler, die Propheten, ausgesprochen. Nun wurde aber Mosi, als dem größten und Gott am nächsten stehenden Propheten, den Aussagen des A. T's gemäß ein besonderer Vorrang zuerkannt. Soll auch er, der hochgefeierte Moses, von dem die h. Schrift so Großes aussagt, an Rang und Stellung im Reiche Gottes Christo nachstehen? Zwar ergab sich die Bejahung dieser Frage schon eben aus jenen dem Sohne beigelegten Prädicaten und aus dem Nachweise, daß Christus über die übermenschlichen Vermittler der alttest. Offenbarung hoch erhaben sei. Allein die hohen Vorstellungen, welche Juden und Juden-Christen von Moses hatten, machten es nothwendig die Erhabenheit Christi über ihn noch besonders geltend zu machen. Der Vf. thut dies Cap. 3,1–6. Ueber die v.1. Christo beigelegten Benennungen werden wir später reden. Sehr weise erinnert der Vf. zunächst an das große Lob, das Mosi im A. T'e gespendet ist, indem Num. 12,7. von ihm gesagt wird, daß er im ganzen Hause Gottes treu sei (v. 2). Er will damit zum Voraus andeuten, daß wenn er auch die Erhabenheit Christi über Mosen geltend mache, dem letzteren dadurch von der ihm zukommenden Würde nichts genommen werden solle. Aber er bemerkt zugleich, daß dasselbe Lob auch Christo gebühre; Christus steht Mosi nicht nach; auch er ist dem, der ihn eingesetzt hat, treu, wie Moses es in seinem (d. h. Gottes)*) ganzen Hause war.

---

*) Gegen die Beziehung des αὐτοῦ in v.2 auf Christum, welche Bleek nicht ganz unwahrscheinlich findet, sowie gegen die unrichtige Wortverbindung Bleek's vgl. De Wette, Lünem. und Delitzsch.

Wenn aber auch die Eigenschaft der Treue gegen Gott beiden gemeinsam ist, so darf man darum doch an dem früheren menschlichen Gottgesandten an Moses nicht hängen bleiben; man muß vielmehr zu dem großen Gottgesandten unseres Bekenntnisses, zu Jesu aufblicken. Denn*) er ist größerer Herrlichkeit gewürdigt als Moses, weil er seinem Wesen nach ein viel höherer ist. Seine Herrlichkeit übertrifft die des Moses, „gemäß dem, daß größere Ehre als das Haus der hat, welcher dasselbe zubereitet hat" (3,3.). Allerdings ist dieser Vergleichungssatz zunächst ein ganz allgemeiner, und man darf unter dem κατασκευάσας nicht geradezu Christum verstehen. Aber nach der durch den Zusammenhang gegebenen Anwendung des allgemeinen Satzes auf Christum und Mosen ist Christus der, welcher das Haus Gottes zubereitet, d. h. dasselbe errichtet und mit Geräthen und Dienern ausgerüstet hat, während Moses nur ein Theil, ein Glied der Dienerschaft dieses Hauses ist**). So erscheint hier Chri-

---

*) Vgl. über das γάρ 3,3. Lünem. z. d. St.

**) Die Einwendung Delitzsch's, man dürfe aus 3,3. nicht folgern, daß Jesus der Baumeister sei, da man sonst auch folgern müßte, daß in seinem Sinne Moses das Haus sei, — ist nach dem, was wir oben bemerkt haben, ganz unzutreffend. — Delitzsch selbst hält v.3 für eine ganz einfache und in ihrer Allgemeinheit zu belassende Vergleichung, welche in v.4—6 in folgender Weise begründet werde: Jesus verhält sich zu Moses, wie der Baumeister zum Hause. Denn jedes Haus wird von irgend einem erbaut, Gott aber ist der oberste Bauherr von Allem; nun ist Moses treu in Gottes ganzem Hause als Diener, Christus aber steht als Sohn über Gottes Hause. Also ist Moses als Diener dem Hause darin gleich, daß er, wie dieses, unter Gott steht, der dasselbe erbaut hat, Christus dagegen ist kraft seiner Sohnschaft dem Erbauer des Hauses (d. h. Gotte) darin gleich, daß er, wie dieser, über dem Hause steht. — Diese Auffassung des Gedankenzusammenhanges scheitert aber an v.4, welchem sie nicht gerecht werden kann. Denn man könnte dann nicht einsehen, warum der Vf. nicht lieber ganz einfach gesagt hätte: „Der Erbauer des Hauses ist nämlich — wie ihr ja wohl wißt und willig zugebt — Gott." Die in v.4 gemachte Unterscheidung zwischen dem ersten und dem letzten und höchsten κατασκευάσας wäre überflüssig und würde nur dazu dienen, den Leser zu verwirren. —

stus als der Stifter des Gottesreiches, dessen Anfänge in die ersten Zeiten der israelitischen Geschichte zurückreichen, als der Begründer schon des alttest. Gottesreiches. Es kann uns dieser Gedanke in unserem Briefe gar nicht befremden; er entspricht ganz dem, was oben (§. 32) über die Vermittlung der auf die Welt gerichteten Thätigkeit Gottes durch den Sohn, nach der Lehre des Vf's gesagt worden ist. — Doch konnten die Leser an diesem ihnen fremden Gedanken Anstoß nehmen; sie konnten zu der Meinung kommen, der Vf. wolle Christum in der Weise an die Stelle Gottes setzen, daß er Gott gar keinen Antheil mehr bei der Gründung des alttest. Gottesreiches zuschreibe. Darum*) fügt er selbst den, zunächst freilich ebenfalls ganz allgemeinen, Satz hinzu: „Ein jegliches Haus wird nämlich von Jemanden bereitet; der aber Alles bereitet, das ist Gott" (3,4.); einen Satz, der auf das hier in Rede stehende Verhältniß angewendet, sagt, daß die Urheberschaft Christi die über ihr stehende Urheberschaft Gottes nicht ausschließe, daß vielmehr Christus, wie in aller seiner Thätigkeit, so auch in der Gründung des alttest. Gottesreiches nur der Vermittler der Thätigkeit Gottes (des Vaters) gewesen sei. —

Das Erste, was die Erhabenheit Christi über Mosen begründet, ist also dies: Christus ist der Stifter und Grün-

---

*) Die Ansicht Ebrard's: v.4 solle zeigen, daß „Christus, obwohl κατασκευάσας, doch in einer Lage gewesen sei, wo er Treue gegen einen noch Höheren üben konnte," daß also seine Stellung als Gründer des Gottesreiches die Eigenschaft der Treue gegen einen Höheren nicht ausschließe, können wir nicht für richtig halten. Denn einmal müßte, wenn diese Erklärung richtig wäre, die Erwähnung der Treue Christi viel größere Bedeutung haben, als sie nach v.2 wirklich hat; die ganze Stelle will die Erhabenheit Christi über Mosen nachweisen; die Eigenschaft der Treue aber ist beiden gemeinsam; sie kann also nur ein Neben-, kein Hauptmoment sein. Sodann bedurfte nicht die Möglichkeit des πιστὸς εἶναι, sondern das, daß Christus der Bereiter des Gottesreiches genannt werden könne, eines näheren Nachweises; denn nicht jenes, wohl aber dieses konnte den Lesern zweifelhaft und anstößig erscheinen.

der des Gottesreiches, während Moses nur zu demselben gehört, und — wie wir im Sinne des Vf's hinzufügen dürfen — selbst von Christo seine Stellung in demselben angewiesen erhalten hat. —

Darin ist eigentlich schon der zweite Vorzug Christi vor Moses enthalten, den der Vf. darum durch das explicative καὶ (und zwar) als eine nähere Entfaltung des v. 2 und 3 ausgesprochenen Gedankens einführt *). Dieser Vorzug besteht darin, daß Moses in dem ganzen Hause Gottes treu war als Diener zur Bezeugung dessen, was da sollte geredet werden, während Christus treu ist **) in seiner Stellung über dem Hause Gottes ***) als Sohn (3, 5 f.). Während also Moses nur ein Diener im Gottesreiche war, ist Christus der, dem als Sohn die Herrschaft über dasselbe, die Leitung und Regierung desselben übertragen ist †).

---

*) Vgl. Lünem. z. d. St.

**) Die Meinung Delitzsch's das Prädicat πιστός sei in v. 6 a nicht aus v. 5 zu suppliren, ist, wenn man v. 2 vergleicht, unwahrscheinlich. Daß durch jene Ergänzung die Emphase des Gegensatzes von ἐν und ἐπί verwischt werde, können wir nicht finden. —

***) Gegen die Auffassung Bleek's und De Wette's, wornach v. 6 ein doppeltes πιστός ἐστιν zu ergänzen, die Worte ὡς — αὐτοῦ als ein allgemeiner Vergleichungssatz zu betrachten und daher αὐτοῦ zunächst auf υἱός (und dann in der Anwendung des Satzes auf Christum) zu beziehen wäre, vgl. man Lünem. — Seine Gründe gelten auch gegen die unmittelbare Beziehung des αὐτοῦ in v. 6 auf Christum. — In Bezug auf die Wortstellung, welche Bleek für seine Auffassung geltend macht, ist zu den Bemerkungen Lünem's noch hinzuzufügen, daß das ὡς υἱός darum voraussteht, weil in ihm, wie Moll, II. S. 17 richtig bemerkt, der nervus probandi liegt; denn auch ein oberer Diener könnte mit der Leitung und Regierung des Hauses betraut sein; dann aber wäre die Stellung Christi im Hause Gottes von der des Moses keine specifisch verschiedene.

†) Ebrard und Delitzsch finden in dem οὗ οἶκος u. s. w. v. 6 einen Gegensatz gegen das εἰς μαρτύριον u. s. w. v. 5; und ersterer glaubt, daß die Gegenüberstellung des vorbildlichen Hauses Mosis und des lebendigen Hauses Christi der Hauptzweck dieser Verse sei.

Zweiter Abschnitt.

Christus als wahrer Mensch.

§. 36.

Er war κατὰ πάντα seinen Brüdern gleich.

So sehr der Vf. die Erhabenheit der Person Christi hervorhebt, ebenso sehr betont er auf der andern Seite, daß

Hiernach wäre der zweite Vorzug Christi vor Moses in der verschiedenen Dignität der Häuser, zu welchen sie gehören, begründet. Diese Auffassung ruht darauf, daß Ebrard das αὐτοῦ in v.5 auf Moses, und das in v.6 auf Christum bezieht, beidemale aber (wie auch schon v.2) den genit. nicht als genit. possessoris, sondern nur als „genit. der Beziehung oder Zusammengehörigkeit" faßt. „Moses war treu in seinem, d. h. dem ihm anbefohlenen Hause als Diener, Christus in seinem, d. h. ebenfalls dem ihm anbefohlenen Hause, als Sohn." (Diese Erklärung, die wir auch bei Köstlin, S. 409 finden, hat Moll, II. S. 17 f. adoptirt.) Ferner darauf daß er unter den λαληθησόμενα die später in Christo zu gebenden Offenbarungen versteht (worin ihm Moll, II. S. 18 ebenfalls gefolgt ist, und worauf sich Delitzsch für seine Annahme eines in den bezeichneten Worten versteckten Gegensatzes ausschließlich beruft). — Was den ersten Punkt betrifft, so muß bei dem αὐτοῦ in v.2, da die Worte auf Num. 12,7. sich beziehen, an Gott gedacht werden; dadurch aber wird auch v.5 die Beziehung des αὐτοῦ auf Gott nothwendig gemacht, und nun kann auch das αὐτοῦ des v.6 nicht anders bezogen werden. Unter λαληθησόμενα aber ohne irgend welchen näher bestimmenden Zusatz kann man unmöglich die Offenbarung Gottes in Christo verstehen. Allerdings hat der Ausdruck, wenn er die Offenbarungen, welche Moses noch weiterhin empfangen sollte, bezeichnet, etwas Auffallendes. Aber er verliert dies Auffallende, wenn man die Beziehung auf Num. 12 im Auge behält. Dort handelt es sich ja gerade darum, ob Gott sich nur durch Mosen oder auch durch Aaron und Mirjam offenbare. Durch die Beziehung auf Num. 12 ist „der bestimmte Zeitpunkt im Leben Mosis", von wo an das „noch fernerhin" zu rechnen ist, deutlich genug angedeutet. Auch das Wort λαλεῖν kommt in jenem ganzen Cap. als stehende Bezeichnung der Offenbarung Gottes vor. Wir machen noch insbesondere auf die Worte Num. 12,8 : στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ aufmerksam. — Ist aber unter λαληθησόμενα nicht die Offenbarung Gottes in Christo zu verstehen, so ist die ganze Gegenüberstellung eines zwiefachen οἶκος, des vorbildlichen und des lebendigen, nicht vorhanden. Zudem hätte der Vf. die angebliche Verschiedenheit derselben sehr sonderbar ausgedrückt. — Ueber die Bedeutung des Zusatzes εἰς μαρτύριον u. s. w. vgl. Bleek. — Eine andere Gegenüberstellung Mosis und Christi, von welcher van den Ham, S. 118 redet, beruht auf einer irrigen Auffassung der Stelle 12,24 f. —

Christus wahrer Mensch gewesen ist. Er zeigt damit, wie entschieden er den historischen Standpunkt festhält, und wie fern er von allem Doketismus ist. Die Worte, welche hier zunächst in Betracht kommen, sind: ἐπεὶ οὖν τὰ παιδία κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχεν τῶν αὐτῶν (2, 14.), und: ὅθεν ὤφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι (2, 17.) *). Mit Recht bemerkt von Cölln (II. S. 298): „Auf eine stärkere Art konnte man es nicht ausdrücken, daß Jesus in aller Hinsicht den Menschen ähnlich gewesen sei, oder daß er eine vollständige menschliche Natur gehabt habe." In der ersten Stelle bezeichnen die Worte „Blut und Fleisch" die sinnlich-körperliche Natur des Menschen, welche ihn von rein geistigen Wesen, wie die Engel sind (vgl. πνεύματα 1, 14.), unterscheidet; zugleich enthält die Formel eine Hindeutung auf die Schwäche und Vergänglichkeit, welche der, den Einwirkungen der Außenwelt ausgesetzten, menschlichen Leiblichkeit eignet; das παθητὸν καὶ φθαρτόν des irdisch-leiblichen Lebens liegt schon in diesem Ausdruck **). Der Vordersatz sagt, daß diese sinnlich-körperliche, dem Leiden und dem Tode unterworfene menschliche Natur etwas allen Kindern (Gottes) Gemeinsames sei, daß dieselbe die der ganzen Gattung eigenthümliche Natur sei (vgl. κεκοινώνηκεν und dazu Bleek). An ihr hatte auch Christus, der als der Bruder der Kinder Gottes mit diesen in Gattungsgemeinschaft stand, Antheil. Daß seine menschliche Natur sich in Nichts von

*) Wenn die bis auf Castellio (1551) allgemein anerkannte Erklärung von 2, 16., nach welcher in dieser Stelle von der assumtio humanae naturae die Rede sein soll, richtig wäre, so müßten wir auch diese Stelle hier mit in Betracht ziehen; allein alle neueren Ausleger haben jene alte Erklärung als eine ganz unhaltbare aufgegeben. In der diss. theol. de assumtione seminis Abrahae ad locum Ebr. II. v. 16 von Nikolaus Haße, 1693 (ed. 2. Jen., 1723) wird dieselbe noch sehr entschieden vertheidigt, und dagegen die zuerst von Castellio vertretene richtige Erklärung als eine socinianische (mit besonderer Rücksicht auf Schmalz und Schlichting) bekämpft. —

**) Vgl. Bleek z. d. St. —

der anderer Kinder Gottes unterschieden, derselben vielmehr vollkommen entsprochen habe, hebt der Vf. nachdrücklich durch den Zusatz παραπλησίως hervor *). Es wäre daher auch ganz und gar nicht im Sinne des Vf's, wenn man sagen wollte: Christus habe die menschliche Natur so angenommen, wie dieselbe vor dem Sündenfalle gewesen ist, in ihrer ursprünglichen Kraft und Vollkommenheit. Die παιδία (v. 14) und die ἀδελφοί (v. 17) sind ja solche, die durch Christum geheiligt werden sollen (v. 11), sind also zuvor sündhaft, und ihr „Blut und Fleisch," an welchem Christus gleichermaaßen Theil hatte, ist die durch den Fluch der Sünde geschwächte, für alle versuchenden und Leiden verursachenden,

---

*) Gegen die Meinung Lünem's, daß der Vf. durch diesen Zusatz „die menschliche Natur Christi bei aller ihrer Uebereinstimmung mit der sonstigen Menschennatur doch noch als verschieden von der letzteren characterisire," vgl. Bleek und Hofmann, II. S. 41. Lünem. will zwar auch in 2, 17. den Ausdruck ὁμοιωθῆναι urgiren, sofern derselbe nur den Begriff der Aehnlichkeit enthalte, also auch einen Unterschied andeute. Aber wie wenig die Andeutung eines Unterschiedes im Sinne des Vf's liegt, zeigt schon das nachdrücklich vorausgestellte κατὰ πάντα. Wie sonderbar wäre es, zuerst mit allem Nachdruck die Gleichheit geltend zu machen, und dann doch wieder in demselben kurzen Sätzchen durch Andeutung eines Unterschiedes dem Ausspruch allen Nachdruck zu nehmen! Wenn aber Lünem. zur Begründung seiner Auffassung des παραπλησίως sagt: „Christus war kein gewöhnlicher Mensch, sondern der Mensch gewordene Gottessohn. Er unterschied sich von seinen menschlichen Brüdern durch seine Sündlosigkeit," so muß man ihn fragen: Ist denn die Gottessohnschaft oder die Sündlosigkeit Christi damit unvereinbar, daß er „gleichermaaßen", wie wir, Blut und Fleisch gehabt hat? Die Sünde gehört ja doch nicht zur Menschennatur, und die Gottessohnschaft Christi macht doch sein „Blut und Fleisch" zu keinem andern, als das unsrige ist. Nicht die Gleichheit Christi mit seinen menschlichen Brüdern überhaupt, sondern die Gleichheit seines Blutes und Fleisches mit dem unsrigen spricht das Wort παραπλησίως aus, und es ist daher ganz verkehrt eine Beschränkung seines Sinnes durch andere Unterschiede zwischen Christo und seinen Brüdern, die mit dem Blut und Fleisch nichts zu thun haben, rechtfertigen zu wollen. —

äußeren Eindrücke empfänglichere und dem Tode verfallene menschliche Leiblichkeit *).

In der zweiten oben angeführten Stelle ist nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, wieder davon die Rede, daß Christus (vermöge seiner Menschwerdung) derselben menschlichen Natur theilhaftig gewesen sei, wie seine Brüder; vielmehr will der Vf., wie Hofmann**) richtig bemerkt, und wie aus v. 18 klar hervorgeht, sagen, daß auch die ganze Lebensgeschichte Christi der seiner Brüder gleich gewesen sei; ihr Loos war auch sein Loos; dieselben Versuchungen, Anfechtungen und Leiden, welche sie treffen, trafen auch ihn; der ganze Verlauf seines Lebens war in Allem (κατὰ πάντα) dem seiner menschlichen Brüder gleich. Nur eine Beschränkung des κατὰ πάντα ist berechtigt, die nämlich, welche der Vf. selbst angibt, und von der §. 38 die Rede sein wird. — Dagegen ist das menschliche Seelenleben, Gemüthsbewegungen, Affecte u. s. w. in das κατὰ πάντα mit einzuschließen, wie schon der gleich folgende Zwecksatz zeigt, und durch unsere weiteren Erörterungen im Einzelnen nachgewiesen werden wird ***). —

Außer diesen beiden lehrhaften Hauptstellen finden wir denn in unserem Briefe auch eine Reihe von Beziehungen auf die Lebensgeschichte Christi, aus welchen hervorgeht, daß der Vf. genaue Kunde über die ἡμέραι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ (5,7.) empfangen hatte und daß er die historische Erscheinung Christi mit ihrer äußerlichen Unscheinbarkeit, mit ihrer Schwachheit und Niedrigkeit vor den Augen der Menschen, mit ihren dem Unglauben so anstößigen Leiden lebendig vor Augen hatte. Es wird nicht nur das σῶμα Christi (10,10.), seine σάρξ (vgl. 5,7. 10,20.), sein Blut (9,12. 14. 10,19. 29.

---

*) Vgl. Menken, 1831, S. 102. Zur Verhütung von Mißverständnissen verweisen wir auf §. 38. —

**) II. S. 275 f.; vgl. S. 41. — Vgl. auch Delitzsch z. d. St. —

***) Vgl. Schumann, II. S. 773.

12, 24. 13, 12. 20.), sein Leiden (2, 10. 18. 5, 8. 9, 26. 13, 12.) und insbesondere sein Todesleiden (2, 9. 14. u. ad.) häufig erwähnt, sondern es finden sich auch bestimmtere Beziehungen auf die Lebensgeschichte Christi. Cap. 7, 14. erinnert der Vf. daran, daß unser Herr aus dem Stamme Juda aufgesproßt ist, als an eine allbekannte Thatsache; 5, 7. schildert er, wie Christus in Gethsemane *) von dem Bewußtsein des herannahenden Todes auf's tiefste erschüttert, Bitten und inständiges Flehen zu dem der ihn vom Tode erretten konnte, mit starkem Geschrei und Thränen dargebracht hat. Auch die hier gebrauchte Bezeichnung Gottes ist wohl durch die dem Vf. bekannt gewesenen Bitten Christi in Gethsemane veranlaßt (vgl. das τὸν δυνάμενον mit dem εἰ δυνατόν ἐστιν bei Matth. 26, 39. und dem πάντα δυνατά σοι bei Marc. 14, 36.) **). Wir sehen

---

*) Köstlin, S. 419 Anm. findet die Beziehung auf den Seelenkampf in Gethsemane unwahrscheinlich, weil die dortigen Bitten Christi um Befreiung von dem Tode nicht erhört worden seien, während hier von solchen Bitten die Rede sei, die Erhörung fanden, und deren Gegenstand daher die Erlösung aus dem (erlittenen) Tode sein müsse. Aber durch einen solchen Einwand kann die, durch die auffallendste Uebereinstimmung mit dem evangelischen Bericht nahegelegte Beziehung auf den Seelenkampf in Gethsemane nicht im mindesten zweifelhaft werden. Der Vf. kann im Hinblick auf die nach oder eigentlich mit dem Tode eingetretene τελείωσις Christi recht gut von einer Erhörung jener Bitten sprechen, um so mehr, da Christus seinen Wunsch ganz von dem Willen des Vaters abhängig macht. Wir halten es vielmehr für ganz unberechtigt zu sagen, daß jenes Gebet Christi nicht erhört worden sei (Joh. 11, 42.). Es ist erhört worden, wenn auch nicht in der bestimmten Weise, welche Jesus bei seiner Bitte zunächst im Auge hatte. Ita saepe fit ut hoc vel illud petamus, sed in alium finem; ipse vero deus quod petieramus non concedens, interea modum invenit quo nobis succurrat (Calvin). Vgl. auch Delitzsch z. d. St. (S. 192 ff.).

**) Wenn wir auch die Worte εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας ebenso erklären, wie Bleek und Lünem. (nur darf man nicht allein, ja dem Lehrbegriff unseres Briefes gemäß nicht einmal zunächst und vorwiegend an die Auferweckung Christi denken, sondern an seine τελείωσις überhaupt, vgl. v. 9), so müssen wir doch das σώζειν ἐκ θανάτου mit Tholuck und Ebrard von der Bewahrung vor dem Tode (nicht: von der Errettung aus dem schon erlittenen Tode) verstehen. Dies macht die Beziehung auf die Bitten in Gethsemane nothwendig. Ueber die Möglichkeit jene Erklärung mit dieser Auffassung zu verbinden vgl. die vorige Note. —

zugleich aus dieser Stelle, daß der Vf. Christo die heftigsten Gemüthserschütterungen und die stärksten Aeußerungen des menschlich-natürlichen Grauens vor dem Tode (welches aber durch εὐλάβεια nicht bezeichnet ist) zuzuschreiben kein Bedenken trägt. — Auch manche Einzelnheiten aus den letzten Leiden Christi sind erwähnt; nicht nur die besondere Art des Todesleidens, daß er nämlich das Kreuz erduldet hat (12,2., vgl. 6,6.), sondern auch die Schande, die er getragen und der große und thätliche Widerspruch der Sünder, den er erduldet hat (12,2f.); ferner der Umstand, daß sein Leiden außerhalb der Thore Jerusalems stattgefunden hat, wodurch er als ein aus dem Volke Gottes Verstoßener und Verbannter erschien (13,12.)*). Gewiß hat der Vf. alle diese Leiden bis zum letzten Todesleiden und solche starke natürliche Affecte, welche ihn zum flehentlichen Bitten, zum starken Geschrei und zum Weinen antrieben, im Auge, wenn er sagt, daß Christus seinen menschlichen Brüdern κατὰ πάντα gleich geworden sei.

Als wahrer, in Allem seinen Brüdern gleicher Mensch heißt der Messias auch in einem dem achten Psalme entnommenen Citate ἄνθρωπος und υἱὸς ἀνθρώπου (2,6.). —

§. 37.

Christus πεπειρασμένος κατὰ πάντα καθ᾽ ὁμοιότητα.

In den Stellen 2,14. u. 17. ist implicite schon die Lehre enthalten, daß Christus versucht werden **konnte**, und auch wirklich versucht **worden ist**. Der Vf. hebt aber diesen Punkt, der ihm von großer Wichtigkeit ist, auch noch ausdrücklich hervor. 4,15. bezeugt er, daß es Christo nicht an der Fähigkeit fehle, Mitgefühl zu haben für unsere Schwachheiten, und schreibt ihm selbst eine Erfahrung dieser ἀσθένειαι zu, in**sofern** er auch ein πεπειρασμένος κατὰ πάντα καθ᾽ ὁμοιότητα ist. Die doppelte Adverbialbestimmung zeigt, daß der Vf.

---

*) Vgl. über dies Alles **Schumann**, II. S. 772 f.

es mit allem Nachdruck geltend machen will, daß Christus auch in Betreff der Versuchungen zur Sünde sich — einen Unterschied abgerechnet — in ganz gleicher Lage befunden hat, wie wir. Er macht eben vollen Ernst mit der Anerkennung der wahren Menschennatur Christi, und setzt darum auch die Möglichkeit des Sündigens bei ihm, wie bei andern Menschen, voraus. Wer dies nicht zugeben wollte, müßte die Worte καθ' ὁμοιότητα abschwächen, wozu unser Brief keinerlei Berechtigung giebt. Wie könnte von Christo gesagt werden, daß er in gleicher Weise, wie wir, versucht worden sei, wenn doch bei unseren Versuchungen die Möglichkeit des Sündigens stattfindet, während sie bei den seinigen ausgeschlossen wäre! In diesem Falle wären ja seine Versuchungen ganz anderer Art als die unserigen gewesen; ja sie könnten gar nicht mehr Versuchungen genannt werden; denn eine Zumuthung zu sündigen ohne die Möglichkeit derselben zu folgen ist keine Versuchung. Man müßte wo in der Schrift von den Versuchungen Christi die Rede ist, insbesondere also in unserem Briefe mit dem Wort πειράζεσθαι einen ganz andern Begriff verbinden, als den welchen dies Wort sonst hat, wenn man es leugnen wollte, daß der Vf. die Möglichkeit des Sündigens bei Christo voraussetzt*). —

---

*) Ausdrücklich wird dies anerkannt, z. B. von v. Cölln, II. S. 299 f.; Stier, I. S. 44 („sonst wäre es ja eine eitle Rede, wenn von Versuchen gesagt ist") und S. 51, van den Ham, S. 186 und 188; Ebrard zu 4,15. („Christus besaß, wie Olshausen richtig sagt, im Stande seiner Niedrigkeit zwar noch nicht das non posse peccare, wohl aber, wie Adam, das posse non peccare"); Meßner, S. 299; J. Müller, Lehre von der Sünde (3te Ausgabe), II. S. 225 f.; Ullmann, Sündlosigkeit Jesu (6te Ausgabe), S. 51 f. — Dagegen soll nach Hofmann, II. S. 45 f. von Möglichkeit der Sünde bei Christo nur insofern die Rede sein, als „jeder Mensch, welcher nur Geschöpf war, in solcher Natur nicht anders gekonnt hätte, als sündigen." Diese Beschränkung kommt einer

Es wird oft (namentlich von den älteren Auslegern) im Interesse der Sündlosigkeit Christi behauptet, daß er nur von außen her versucht worden sei. Doch ist diese Beschränkung unrichtig und weder mit dem κατὰ πάντα noch mit dem καθ' ὁμοιότητα vereinbar. Allerdings hat der Vf. namentlich die in den Leiden Jesu liegenden Versuchungen im Sinne; wenigstens ist an der anderen hierher gehörigen Stelle nur von dieser Art von Versuchungen die Rede; vgl. 2, 18.: ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθείς, δύναται u. s. w. Denn man möge diese Worte construiren, wie man

---

Leugnung der Möglichkeit des Sündigens bei Christo gleich. Mit Hofmann stimmt Thomasius, a. a. O. II. S. 121 f. überein, indem er nach dem Zugeständniß, daß die Versuchung, ohne die Möglichkeit in sie einzuwilligen ein bloßer Schein wäre, bemerkt: „Dennoch war diese Möglichkeit bei ihm nur die rein abstracte, ihr Wirklichwerden eine schlechthinige — und zwar wiederum ethische — Unmöglichkeit." Eine rein abstracte Möglichkeit ist ebenfalls keine wirkliche Möglichkeit, wie sie dadurch, daß Christus wirklich versucht wurde, vorausgesetzt ist. Beide Theologen, sowie auch Liebner (in der von Thomasius angeführten Stelle) lassen die ethische Unmöglichkeit des Sündigens doch wieder in dem metaphysischen Verhältniß des Sohnes zum Vater begründet sein. Sie machen mit der Anerkennung der Selbstentäußerung und wahren Menschennatur Christi nicht vollen Ernst. — Es ist hier nicht der Ort uns weiter über die dogmatische Seite der Frage auszusprechen; wir bemerken nur noch, daß allerdings — wie sich von selbst versteht — 1) ein aequilibrium des freien Willens, d. h. ein noch völlig unentschiedenes Verhalten zu dem Guten oder Bösen bei Jesu zu keiner Zeit vorausgesetzt werden darf (wogegen auch — wie wir sehen werden — unser Brief Zeugniß ablegen würde, vgl. 10, 5 ff.); und daß 2) mit dem Wirklichwerden jener Möglichkeit der Sohn Gottes sich selbst verneint hätte. Aber so fern auch Christus einem solchen grauenvollen und sein ganzes früheres Sein verneinenden Abfall sein mußte, so fand doch die Möglichkeit desselben wirklich statt. Man darf dies Wort nur nicht im Sinn des gemeinen Sprachgebrauchs auffassen, als ob es besagte, daß bei Christo beides gleich leicht hätte eintreten können: das Sündlosbleiben und das Sündigen. —

will*), immer sagen sie, daß das Leiden Christi, (bei welchem man nicht nur an die letzten, sondern an alle Leiden während seines ganzen Erdenlebens zu denken hat) eine Versuchung für ihn gewesen ist. Eine Versuchung konnte es aber offenbar nur darum für ihn sein, weil auch seine menschliche Natur vermöge der an sich ganz und gar nicht sündlichen, sondern natürlichen und rein menschlichen Leidensscheu, gegen die Erduldung dieser körperlichen und physischen Schmerzen sich sträubte, weil also auch er den Willen des schwachen Fleisches seinem höheren, stets mit dem Willen des Vaters übereinstimmenden Willen kämpfend und ringend unterwerfen mußte. Wäre dies nicht so gewesen, so hätte in seinen Leiden nichts Versuchliches liegen können, am wenigsten wäre er dann durch dieselben „in gleicher Weise" wie wir versucht worden. Es geht hieraus hervor, daß auch die Versuchungen Christi durch Leiden keine rein von außen kommenden waren. —

Das κατὰ πάντα in 4, 15. nöthigt uns aber noch einen Schritt weiter zu gehen; es ist an dieser Stelle nicht blos von den Versuchungen durch Leiden die Rede, sondern auch von allen anderen, so weit sie nicht durch den

---

*) Bleek und Ebrard übersetzen das ἐν ᾧ „in dem, was," construiren aber verschieden: nach Bleek soll nur das verbum πέπονθεν zum Relativsätzchen gehören; die praepos. ἐν aber construirt er, eine Attraction (wie in 5, 8.) annehmend, zu πειρασθείς: „denn in dem was er gelitten selbst versucht kann er" ꝛc.; während Ebrard ἐν ᾧ mit πειρασθείς verbindet: „worin versucht seiend, er gelitten hat, darin konnte er" ꝛc. — Dagegen übersetzen Böhme, Tholuck, De Wette, Lünem. und Hofmann (II. S. 277) ἐν ᾧ als Causalpartikel durch „insofern" oder „weil". Wenn wir auch nicht alle von diesen Auslegern angeführten Gründe gegen die andere Fassung des ἐν ᾧ für stichhaltig ansehen können, so ziehen wir doch die letztere Erklärung vor, theils weil sie die einfachste und durch die Wortstellung am meisten empfohlene ist, theils wegen des sing. ᾧ, statt dessen man bei der andern Auffassung den plur. erwarten müßte, der auch 5, 8. steht. Für diese Erklärung hat sich neuerdings auch Delitzsch entschieden.

Zusatz χωρὶς ἁμαρτίας ausgeschlossen sind. Auch die an sich unsündlichen natürlichen Affecte der Lust und Unlust, des Behagens und Mißbehagens, der Freude und des Schmerzes u. s. w. werden zur Versuchung, sobald der Wille Gottes nur ihnen zum Trotz erfüllt werden kann; auch in allen diesen Beziehungen ist Jesus gleicherweise wie wir versucht worden. Seine Entbehrungen hat er nicht mit stoischer Gleichgiltigkeit übernommen und getragen; auch der Gegensatz von Lebensfreude und Entbehrung war für ihn eine Versuchung. Er ist also nicht nur von außen vom Satan und von der Welt, sondern auch von innen durch natürliche Affecte und physische Zustände*), die an sich noch gar keinen sittlichen Character haben, versucht worden. Nur unter dieser Voraussetzung kann von ihm gesagt werden, daß er in Allem in gleicher Weise wie wir versucht wurde**).

§. 38.

Die Sündlosigkeit Christi und sein wahrhaft menschliches Verhältniß zu Gott.

Christus war wahrer Mensch; er war unseres Blutes und Fleisches gleichermaßen theilhaftig; er ist uns in Allem

---

*) Man denke z. B. an das doch gewiß auch versuchliche Hungern in Matth. 4, 2. —

**) Man vgl. über den Umfang, in welchem der Begriff der Versuchung auf Christum seine Anwendung findet, und über die Grenzlinien zwischen der blosen Versuchung und dem Anfang der sündigen Lust die gründliche und überaus klare Erörterung Ullmann's a. a. O. S. 151—157. 167 und 169; ferner Ebrard zu 4, 15.; Rieger, S. 193 und 198 und Stier, I. S. 46 ff. Wenn Hahn: Die Theologie des N. T's, I. S. 209 f. Anm. behauptet, daß auch in Christus von seiner σάρξ Versuchungen ausgegangen seien, so will er damit nichts Anderes sagen, als was Thomasius a. a. O. II. S. 121 auch sagt, indem er bemerkt: die Worte „der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach," sprächen auch das eigene Bewußtsein Jesu, wie es in der dunklen Stunde Gethsemane's bestimmt war, aus; seine Polemik gegen Hahn (in der Note) ist darum überflüssig und die Zusammenstellung desselben mit Irving und Collenbusch ungerecht. —

gleich geworden; er war versuchbar und ist auch wirklich in allen Stücken in gleicher Weise, wie wir versucht worden. Aber in Einem war er uns nicht gleich; durch seine Sündlosigkeit ist er vor allen Menschen ausgezeichnet; auch als πεπειρασμένος κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα darf er nur bezeichnet werden, sofern Alles, was Sünde genannt werden muß, von seinen Versuchungen hinweggedacht wird. Darum fügt der Vf. zu jenem Prädicate den Zusatz χωρὶς ἁμαρτίας hinzu (4, 15.). Der Sinn dieses Zusatzes ist nicht erschöpft, wenn man ihn mit den Worten umschreibt: „ohne daß ihn die Versuchung zur Sünde führte" *); vielmehr ist er zu umschreiben: „ohne daß jedoch irgendwie mit seinen Versuchungen Sünde zusammenzudenken ist." Die Aussage, daß Christus in Allem auf gleiche Weise wie wir versucht worden ist, wird daher durch diesen Zusatz in doppelter Beziehung beschränkt. Einmal fand eine Classe von Versuchungen, die bei uns vorkommt, bei Christo nicht statt, diejenige nämlich, deren Quelle die ἰδία ἐπιθυμία (Jac. 1, 14.) ist. Für Christum kam keine Versuchung aus einer in ihm schon vorhandenen, etwa ihm angeborenen sündigen Lust; es war keine erst zu überwindende Neigung zur Sünde in ihm; vielmehr war er von Anfang an von allem sündlichen Hang, von aller bösen Lust völlig frei. Wir können sagen, daß der Zusatz in dieser Beziehung das κατὰ πάντα beschränkt. Sodann — und hieran denkt der Vf. allerdings hauptsächlich — kam es bei allen den Versuchungen, denen Christus gleicherweise wie wir ausgesetzt war, nie dazu, daß das Böse einen bestimmenden Eindruck auf sein Gemüth gemacht und seinem Willen auch nur auf einen Augenblick eine dem göttlichen Willen widerstreitende Richtung gegeben, oder daß er gar einer sündigen That sich schuldig gemacht hätte. Die Reinheit seiner Seele wurde nie durch die geringste Regung von Lust den Versuchungen zu folgen getrübt. Vielmehr verhielt er sich zu denselben nur abwehrend, sie mit der gan-

*) Gegen De Wette und Lünem. z. d. St.

zen Energie seiner heiligen Willenskraft zurückweisend; sein Versuchtsein war also ein rein passives; wie seine Leiden für ihn Versuchungen waren, so waren auf der anderen Seite auch alle seine Versuchungen für ihn blose Leiden, blose Widerfahrnisse, die er, ohne auch nur einen Augenblick zu schwanken, vermöge der Energie seines mit dem göttlichen Willen übereinstimmenden Willens bestand und überwand. In dieser Beziehung beschränkt der Zusatz χωρὶς ἁμαρτίας das καθ' ὁμοιότητα. Trotz aller Versuchungen war und blieb Christus der Sündlose. Er war bis zum Ende seines Lebens ἄμωμος (9, 14.) *). Sein sündloses Erdenleben ist die Voraussetzung, unter welcher er als der über die Himmel erhabene Hohepriester ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν (7, 26.) genannt wird. Es ist nicht blos „nicht unwahrscheinlich" **), sondern ganz gewiß, daß der Vf., indem er dies von dem erhöhten Christus aussagt, seinen Wandel auf Erden mit vor Augen hatte; nur weil er das, was hier von ihm gesagt ist, auf der Erde war, ist er es jetzt im Himmel. Er war fromm in seinem Verhalten gegen Gott; alle sittlich-religiösen Anforderungen sind von ihm auf's vollkommenste erfüllt worden; er ist חָסִיד im höchsten Sinne des Wortes gewesen (ὅσιος). In ihm fand sich nichts Sündliches; was Böse genannt werden muß, war seinem Character fremd (ἄκακος); aber auch durch von außen an ihn herantretende Versuchungen ist er nicht mit Sünde befleckt worden (ἀμίαντος). Er gehörte daher nicht zu der Zahl der Sünder, war vielmehr von diesen geschieden ***).

---

*) Gegen die unrichtige Beziehung dieses Prädicats auf den Zustand Christi nach seinem Tod und seiner Auferstehung, welche Limborch und Bleek geltend machen, vgl. was wir unten §. 61 über die Stelle sagen werden.

**) Vgl. Bleek z. d. St.

***) Die neueren Ausleger, mit Ausnahme Ebrard's, geben diesem Prädicat im Wesentlichen denselben Sinn, wie dem folgenden: „höher als die Himmel geworden." Allerdings wird es auch, wie die vorhergehenden, zunächst dem über die Himmel erhabenen Hohepriester

Der Vf. gibt aber auch an verschiedenen Stellen einzelne Züge an, welche zusammen ein Bild des heiligen Characters Jesu geben. Besonders hervorgehoben sind seine Treue, die er in dem ihm übertragenen Amte fortwährend Gott gegenüber bewiesen hat und noch beweist (3,2.), seine Barmherzigkeit und Treue gegen die Menschen in seinem hohepriesterlichen Amte (2,17. 4,15.), seine aller Anmaaßung und Selbsterhebung ferne Demuth (5,5 ff.), seine ehrerbietige und gottesfürchtige Frömmigkeit (εὐλάβεια, 5,7.), sein Glaube und seine ausdauernde Geduld (12,2 f.), und endlich vor Allem sein Gehorsam (5,8. 10,5—7.). Den Gehorsam gegen den Willen Gottes betrachtet der Vf als den Grundzug des Characters Jesu; „Siehe ich komme deinen Willen zu thun," dies Psalmwort (Ps. 40,8 f.) hat Christus in die Welt eintretend gleichsam als seinen Lebensgrundsatz ausgesprochen (10,5 ff.)*).

---

beigelegt. Man würde aber gewiß sehr irren, wollte man es blos in metaphysischem Sinne verstehen, davon nämlich, daß Christus durch seine Himmelfahrt von den Menschen getrennt, ihrer Gemeinschaft entrückt worden sei. Es ist, wie die vorhergehenden Prädicate, vorwiegend in ethischem Sinne zu verstehen. Der Vf. will sagen, daß der himmlische Hohepriester fern sei von der Gemeinschaft der Sünder, so von diesen (nicht oder wenigstens nicht blos räumlich, sondern ethisch) geschieden, daß er nicht durch die Gemeinschaft mit ihnen befleckt und verunreinigt werden kann. Ist diese Auffassung richtig, so hat man keinen Grund die Beziehung auf das Leben Christi auf Erden, welche man bei den vorhergehenden Prädicaten zugibt, hier zu leugnen. Am allerwenigsten aber darf man mit Bleek und Delitzsch dieses Prädicat so fassen, daß es einen Gegensatz gegen den Zustand Christi während seines irdischen Lebens bildet, als ob er während desselben nicht von den Sündern geschieden gewesen wäre. — Der Ausdruck erklärt sich aus der Beziehung auf die Absonderung des alttest. Hohepriesters vor dem Versöhnungsfeste. Vgl. Ebrard und Tholuck z. d. St. —

*) Es geht hieraus hervor, daß man an den Anfang der sittlichen Entwicklung Jesu kein noch unentschiedenes Verhältniß zum Guten oder Bösen setzen darf; Gehorsam gegen den Willen des Vaters ist ihr Anfang und ihre Vollendung.

In diesen Christo zugeschriebenen Eigenschaften tritt seine Unterordnung unter den Vater stärker hervor als sie uns früher bemerklich wurde (§. 33), wie dies auch da, wo er als wahrer Mensch geschildert wird, nicht anders erwartet werden kann. Er ist in dasselbe Verhältniß zu Gott gesetzt, wie andere Menschen (von der Sünde natürlich abgesehen); seine sittliche Reinheit und Vollkommenheit ist in nichts von derjenigen verschieden, welche von den Menschen gefordert wird; er hat dieselben Pflichten Gott gegenüber, wie sie. Auch die Versuchungen besteht er nicht kraft seiner Gottessohnschaft; nicht eine in dem metaphysischen Wesen seiner Person begründete Nothwendigkeit, oder eine außerordentliche, uns nicht gewährte göttliche Kraft gibt ihm den Sieg über dieselben; vielmehr stehen die Mittel, durch welche er aus den Versuchungen als der Sündlose hervorging, (durch ihn) auch uns zu Gebote. — Besonders belehrend ist in dieser Beziehung die Stelle 12, 2 f. im Vergleich mit dem, was von 10, 35. an über Glauben und ausdauernde Geduld gesagt ist. Wie der Christ im Leiden Ausdauer beweisen soll, und von den im Leiden liegenden Versuchungen nicht überwunden wird, wenn sein Glaube auf die verheißenen Heilsgüter als den Preis seiner Ausdauer hinblickt (vgl. 10, 35 f.), so hat Christus ὑπομονή bewiesen (ὑπέμεινεν), indem sein Glaube auf das herrliche Ziel, auf den ihm bestimmten Siegespreis hinausblickte. Um der ihm bestimmten Freude willen (welche freilich nicht nur in seiner eigenen δόξα besteht, sondern auch die σωτηρία der Seinigen und die δόξα Gottes einschließt) erduldete er das Kreuz*). Sein Glaube besteht eben darin, daß er trotz aller kontrastirenden Wirklichkeit der festen Zuversicht war, daß jene ihm ver-

*) Die beste Erklärung der Stelle 12, 2. geben die Reden Christi am Abend seiner Gefangennehmung, welche im Ev. Johannis aufbehalten sind. In ihnen und namentlich in dem Gebet Joh. 17 tritt es uns klar vor Augen, wie Christus im Hinblick auf die προκειμένη αὐτῷ χαρά seinem Leiden entgegenging. — Vgl. übrigens Delitzsch, S. 606. —

heißene und bestimmte Freude ihm dennoch werde zu Theil werden, ein Glauben, der — seine psychologisch-ethische Seite in's Auge gefaßt, ganz dem unserigen gleich ist (vgl. 11, 1.). Dieser Glaube war das Mittel, durch welches er die in seinem Leiden liegenden Versuchungen überwand.

Um dieses Glaubens willen ist er ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής (12,2.); d. h. er ist der welcher als Heerführer in der Reihe der Glaubenszeugen in der Beweisung des Glaubens mit seinem Beispiele vorangegangen ist, und uns dadurch zur Nachfolge auffordert (ἀρχηγός), und welcher durch Ausdauer bis zum Ende den Glauben in seiner Vollendung dargestellt und zur Anschauung gebracht hat (τελειωτής) *). Aber nur weil sein Glaube dem von uns erforderten ganz gleichartig ist, kann auf sein Verhalten als auf das höchste Glaubensvorbild hingewiesen werden. —

Wie in Betreff des Glaubens, so setzt der Vf. auch in anderer Beziehung Christum in ein wahrhaft menschliches

---

*) Vgl. Bleek, Tholuck, De Wette und Ebrard. — Lünem's Einwendungen gegen diese Auffassung sind unbegründet. Daß der Vf. die Tugend der πίστις Christo nicht habe beilegen können, ist ein bloses Vorurtheil; und das Wort τελειωτής fassen auch wir nicht intransitiv, sondern transitiv auf. — Gegen Lünem's Deutung („der den christlichen Glauben in uns angefangen oder erweckt hat, und ihn in uns zur Vollendung oder zum Abschluß bringt") vgl. Bleek. — Neuerlich hat Delitzsch zwar nicht für ἀρχηγός, aber wenigstens für τελειωτής die irrthümliche Erklärung Lünem's in etwas veränderter Gestalt wieder geltend zu machen versucht. Christus heiße Vollender des Glaubens; denn eingehend durch Trübsal in Herrlichkeit habe er uns das schließliche Heil erwirkt, welches τὸ τέλος τῆς πίστεως (1 Petr. 1,9.) ist. Aber wenn, wie Delitzsch selbst zugibt, die erste Hälfte des folgenden Relativsatzes Jesum als den Heerführer des Glaubens uns vor Augen stellt, und ebenso die zweite Hälfte als den Vollender des Glaubens, so kann der Gedanke, daß Christus auf der Glaubensbahn zum Ziele gelangt ist, nicht „ein nicht ausgesprochener Mittelgedanke", sondern er muß eben der Gedanke sein, in welchem ihn der Vf. den Vollender des Glaubens nennt. —

Verhältniß zu Gott. Die sittliche Eigenschaft der Treue ist Mosi gerade so zugeschrieben, wie Christo. Wie Aaron und die andern alttest. Hohepriester sich die Ehre der Hohepriesterwürde nicht selbst anmaßen dürfen, sondern von Gott dazu berufen sein müssen, so auch Christus. Er betet ferner wie die Menschen; ja er muß im Gebet ringen und anhalten; er muß Bitten und Flehen mit starkem Geschrei und Thränen vor Gott bringen; erhört wird er wegen seiner Frömmigkeit, wegen seiner ehrerbietigen Scheu vor Gott (εὐλάβεια 5,7.), welche ihm, wie den Menschen (12,28. vgl. 11,6.), zugeschrieben wird*). — Auch steht er in demselben Vertrauensverhältniß zu Gott, wie seine menschlichen Brüder (2,13.). So sehen wir überall in unserem Briefe den rein menschlichen Character der sittlich-religiösen Vollkommenheit Christi festgehalten**).

§. 39.

Die menschliche Entwicklung Jesu Christi.

Die vollkommene Reinheit und Heiligkeit Christi darf man sich aber nicht so vorstellen, als ob Christus von Anfang an, oder von irgend einem Punkte seines irdischen Lebens an in sittlich-religiöser Beziehung schlechthin vollkommen gewesen wäre. Man darf nicht annehmen, daß er als Sohn Gottes von vornherein eine stets sich gleichbleibende, keiner weiteren Steigerung fähige Vollkommenheit besessen habe und daß ihm Heiligkeit in dem absoluten Sinne, in welchem sie eine Eigenschaft Gottes selbst ist, zugeschrieben

---

*) Gegen die Ansicht, daß εὐλάβεια in 5,7. „Scheu vor dem Tode" (Ebrard, Hofmann, II. S. 46 und 205 f.) oder „bedenkliches Zaudern" (Tholuck) bedeute, vgl. Bleek, Lünem. und besonders Delitzsch, der aber auch (namentlich aus Sir. 41,3. Sap. 17,8. und 2 Macc. 8,16.) gezeigt hat, daß man den Sprachgebrauch nicht gegen jene Auffassung geltend machen kann. —

**) Es ist uns dies im Interesse der Vorbildlichkeit Christi von hoher Bedeutung. Welcher Trost und welche Stärkung liegt z. B. für Angefochtene in der Stelle 5,7.!

werden müsse. Es würde eine solche Ansicht im entschiedensten Widerspruch mit mehreren Aussprüchen unseres Briefes stehen. Der Vf. stellt auch darin Christum als wahren Menschen dar, daß er ihm eine sittlich-religiöse Entwicklung zuschreibt. — Der sittliche Fortschritt besteht ja nicht nur in dem Negativen, daß der Christ von der Sünde immer mehr frei wird; es gehört dazu vielmehr auch ein Positives, ein Wachsthum im Guten. Jenes negative Moment des sittlichen Fortschritts fällt bei Christo weg; denn vollkommen sündlos war er von Anfang an. Dagegen fand ein Wachsthum im Guten auch bei ihm statt; seine Gerechtigkeit wurde eine immer vollkommenere; seine Heiligkeit kam dem vollen Maaße der göttlichen Heiligkeit in der ganzen Fülle ihrer sittlichen Bestimmtheiten immer näher. — In dem Begriff der *τελείωσις*, den wir im folgenden Abschnitt zu erörtern haben, ist auch die sittlich-religiöse Vollendung mit enthalten. Diese *τελείωσις* aber schreibt der Vf. Christo während seines irdischen Lebens noch nicht zu, sondern erst dem durch das Todesleiden hindurch gegangenen Christus; erst der erhöhte Christus heißt *υἱὸς εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένος* (7, 28.). Seine Leiden und zuletzt das *πάθημα τοῦ θανάτου* (2, 9.) waren die Mittel, durch welche seine sittlich-religiöse Entwicklung gefördert wurde; auf diesem schweren Wege hat er sich, wie überhaupt seine Vollendung, so auch seine sittliche Vollkommenheit erringen müssen (2, 10.); es gehörte dies mit dazu, daß er *κατὰ πάντα* seinen Brüdern gleich wurde. —

Ueber das Wachsthum des Gehorsams Christi durch sein Leiden spricht sich der Vf. aus in dem Paradoxon: *καίπερ ὢν υἱός, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν* (5, 8.). Es versteht sich von selbst, daß seine Meinung nicht ist: die Gesinnung des Gehorsams habe Christo vor seinem Leiden gefehlt, und erst im Leiden habe er sie sich errungen (vgl. §. 38). Man lernt nicht blos, was man noch nicht versteht, sondern man lernt auch immer besser, was man schon versteht. Christus war von Anfang an gehorsam, aber sein Gehorsam war nicht von Anfang an vollendet. Er entwickelte sich auch,

wurde immer kräftiger und konnte darum auch immer schwerere Proben bestehen. Und zwar war gerade das Erdulden von Leiden und die Ueberwindung der in denselben liegenden Versuchungen das Förderungsmittel für das Wachsthum Christi im Gehorsam. Durch jede neue That der völligen Unterordnung des eigenen Willens unter den Willen des Vaters, trotz alles Widerstrebens des leidensflüchtigen, natürlichen Gefühls, wurde der Gehorsam Christi auf's neue bewährt; und wie jede Bewährung einer Tugend ein Resultat für den Fortschritt der sittlichen Entwicklung zur Folge hat, so ist auch jede Bewährung des Gehorsams eine Befestigung und ein Fortschritt in demselben; denn jemehr Schritte jemand auf dem Wege des Gehorsams schon gethan hat, um so ferner ist er dem Ungehorsam, da er durch denselben seine ganze eigene Vergangenheit negiren würde, um so leichter ist ihm das Fortgehen auf dem einmal eingeschlagenen Wege und um so fähiger wird er auch die größten Proben des Gehorsams zu bestehen. Darum kann der Vf. sagen, daß Christus davon daß er litt Gehorsam gelernt hat*).

*) Es ist hiernach durchaus falsch, wenn Zeller in seiner Abhandl.: „Einige Fragen in Betreff der neutest. Christologie" (Zeller's theol. Jahrbücher, I. 1842, H. 1. S. 81) behauptet: Bei dem Lernen des Gehorsams und dem Vollendetwerden durch Leiden habe man nicht an innere sittliche Vervollkommnung des Erlösers, sondern nur an Erfahrung von menschlichen Zuständen und an die aus Leiden hervorgehende Erhöhung, also an Veränderung des äußeren Zustandes zu denken. — Vgl. übrigens Bleek und besonders Ebrard z. d. St.; auch Hofmann, II. S. 47 ff. — „Es ist ein neues Wunder seiner Liebe gegen uns und seiner vollkommenen Ergebenheit und Demuth, daß er wachsen und zunehmen wollte in allem demjenigen, wozu seine Menschheit von dem ersten Augenblicke an so göttlich gesalbet und geheiliget war." Steinhofer, S. 131. — Wie das Lernen des Gehorsams durch das Leiden zu verstehen sei, wird am klarsten durch die Betrachtung des Kampfes in Gethsemane, auf welchen unmittelbar zuvor (v. 7) hingedeutet war. Schon die Vergleichung des zweiten Gebetes mit dem ersten (vgl. Matth. 26, 42. mit v. 39) zeigt einen Fortschritt, ein Wachsthum im Gehorsam; noch mehr das Verhalten Christi nach der bestandenen Anfechtung. —

Ebenso gab es auch im Glauben für Jesum eine ἀρχή*) und eine τελείωσις (12, 2.); und es ist sicher die Meinung des Vf's, daß die Leiden es waren, die ihn, wie seine menschlichen Brüder, im Glauben übten, bewährten und befestigten, so daß man im Sinne des Vf's auch sagen kann: Jesus hat, davon daß er litt, Glauben gelernt.

Auch von einem Wachsthum Christi in der hohepriesterlichen Barmherzigkeit und Treue spricht der Vf., indem er sagt, daß der Sohn darum in Allem seinen Brüdern gleich werden mußte, damit er ein barmherziger und ein treuer Hohepriester würde (2, 17.)**), und indem er sein Mitgefühl mit unseren Schwachheiten damit begründet, daß er selbst in Allem in gleicher Weise wie wir versucht wurde (4, 15.). Auch hier kann die Meinung des Vf's nicht sein, daß in Christo je die Eigenschaft der Barmherzigkeit und des theilnehmenden Mitgefühls gar nicht vorhanden gewesen sei. Aber sie war einer Steigerung, eines Wachsthums fähig, und sie mußte durch die eigene Erfahrung der Leiden und Versuchungen wachsen, damit Christus zu seinem Amte vollkommen befähigt würde***).

---

*) Wir entnehmen dies nicht aus dem Wort ἀρχηγός, sondern aus dem Wort τελειωτής (vgl. §. 38). —

**) Wir verbinden mit Ebrard, Hofmann und Delitzsch ἐλεήμων ebenso wie πιστός mit ἀρχιερεύς. Darum sagt die Stelle aber doch, daß Christus barmherzig geworden sei; denn nach der Wortstellung liegt gerade auf den adjectt. und namentlich auf ἐλεήμων der Hauptnachdruck. —

***) Da, wie wir §. 36 gesehen haben, in 2, 17. nicht davon die Rede ist, daß Christus durch seine Menschwerdung der menschlichen Natur theilhaftig geworden ist, und daher eine Beziehung auf den präexistenten Sohn der Stelle ganz fremd ist, so macht das γένηται durchaus keine dogmatische Schwierigkeit. Jedenfalls darf man den Gedanken nicht so abschwächen, wie es in der von Bleek (z. d. St.) gebilligten und weiter ausgeführten Bemerkung Calvin's geschehen ist: Non quod experimentis necesse habuerit filius dei formari ad misericordiae affectum, sed quia non aliter persuaderi

So lehrt also der Vf. einen Fortschritt im Leben Christi von einer Stufe des Gehorsams, des Glaubens und der Liebe zur andern bis zur höchsten Stufe, die er mit seiner τελείωσις erreicht hat; Christus ist auch in so fern wahrer Mensch, als sein religiös-sittliches Leben einer wahrhaft menschlichen Entwicklung unterworfen war. —

Dritter Abschnitt.

Die verschiedenen Stände Christi.

§. 40.

Einleitende Bemerkungen.

Wenn wir die beiden vorigen Abschnitte noch einmal überblicken und mit einander vergleichen, so entsteht die Frage: wie stimmt die zuletzt besprochene nachdrückliche Geltendmachung der völligen Gleichheit Christi mit uns Menschen zu den Aussagen über die Erhabenheit seiner Person und die göttlichen Eigenschaften, die ihm als dem Sohne Gottes zukommen? Die beiderlei Aussagen nebeneinander gestellt stehen in merkwürdigem Contrast. Einmal wird gesagt, daß der Sohn als der Ausglanz der Herrlichkeit Gottes die Fülle der göttlichen Wesensherrlichkeit besitze, dann wieder, daß er gleicherweise wie wir, Fleisches und Blutes theilhaftig gewesen sei; einmal, daß er ewig und unwandelbar sei, dann wieder, daß er in Allem uns gleich geworden sei; einmal wird er hoch über alle Menschen und selbst über die Engel erhöht und in ein ganz einzigartiges Verhältniß zu Gott gesetzt, dann wieder den Menschen gleich gestellt und in menschlichem Verhältniß zu Gott stehend dargestellt; kein Zug soll im

---

nobis posset, ipsum esse clementem et propensum ad nos juvandos, nisi exercitatus fuisset in nostris miseriis. Denn für den menschgewordenen Sohn war wirklich die Erfahrung unseres Elendes nöthig, damit seine Barmherzigkeit und sein Mitgefühl so entwickelt wurde, wie es die Uebung des hohepriesterlichen Amtes erforderte.

Wesen Gottes sein, der nicht auch im Wesen des Sohnes sich fände, und doch erringt dieser sich erst in schwerem Leidenskampfe die höchste Stufe sittlich-religiöser Vollkommenheit; er soll alle Dinge tragen durch das Wort seiner Allmacht, und doch erduldet er schmachvolles Leiden und den Kreuzestod. Im Hinblick auf diese Gegensätze kann man sich wohl erklären, wie Schwegler (II. S. 388) zu der Behauptung kam: „Man erkennt in der Christologie des Hebrbriefes noch das Unvermittelte des ersten Anfangs; überall stößt man auf einen unversöhnten Widerspruch der beiden die Person Christi constituirenden Elemente, des Menschlichen und des Göttlichen in ihm, seiner Subordination unter den Vater und seiner Coordination und Consubstantialität mit demselben. Trotz des sichtbaren Bestrebens, welches der Vf. beurkundet, das Göttliche in Christus auf einen möglichst hohen und specifischen Ausdruck zu bringen, drängt sich doch immer wieder die überlieferte menschliche Ansicht von seiner Person vor." Aber diese Behauptung ist durchaus falsch. Daß Schwegler nur auf Grund seiner bekannten falschen Voraussetzung, daß nämlich die ursprünglich christliche Anschauung von der Person Christi eine ebjonitische gewesen sei, die Aussagen über die Erhabenheit der Person Christi auf ein bloses Bestreben, auf eine Tendenz, dagegen die Aussagen über die Gleichheit Christi mit den Menschen auf die Ueberlieferung zurückführt, merken wir nur beiläufig an. Aber auch hiervon abgesehen, stehen denn wirklich beiderlei Aussagen in einem unversöhnten Widerspruche mit einander? Unser Vf. bekundet ja unverkennbar, daß in seinem Bewußtsein die Vermittlung der beiden Anschauungsweisen von Christo als dem Sohne Gottes und als dem wahren Menschen wirklich vollzogen war, indem er 5,8. ausdrücklich bemerkt, daß die Gottessohnschaft und das Vom-Leiden-Gehorsam-lernen keineswegs, wie man glauben könnte, sich gegenseitig ausschließt. Es ist ihm also klar, daß Christus auf Erden Gottes Sohn und wahrer Mensch zugleich sein konnte, daß er beides in einer Person war.

Nun können allerdings die Aussagen über die Erhabenheit des Sohnes Gottes dennoch nicht, so wie sie vorliegen, von dem auf Erden wandelnden Christus gelten. Sonst stünden sie trotz der Versicherung des Vf's im Widerspruch mit den Aussprüchen über die wahre Menschlichkeit Christi. Allein es ist auch nicht seine Meinung, daß was er von der Erhabenheit des Sohnes Gottes sagt, unmittelbar auch für die Zeit von Jesu gelte, während deren er noch als schwacher Menschensohn auf Erden lebte. Er spricht ausdrücklich von verschiedenen Ständen, in welchen sich Christus befunden habe; die Menschwerdung Christi bezeichnet er als eine Erniedrigung, und von den ἡμέραι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ (5, 7.) unterscheidet er den Zustand, in welchen Christus mit seiner τελείωσις eingegangen ist. Durch diese Lehre von den verschiedenen Ständen, in welchen sich Christus befunden hat, sind die allerdings in auffallendem Gegensatze stehenden Aussagen über die Person Christi mit einander vermittelt, und von einem unversöhnten Widerspruch in der Christologie unseres Briefes kann daher nicht die Rede sein*).

§. 41.

Die ἡμέραι τῆς σαρκὸς τοῦ Χριστοῦ.

Der Vf. spricht es in einem Citat (2, 7.) und in eigenen Worten (2, 9.) klar aus, daß er in dem irdischen Leben Christi eine, kurze Zeit (βραχύ τι) währende Erniedrigung des Sohnes Gottes unter die Engel erkennt**). Der Sohn ist

*) Vgl. auch Weiß, S. 240. Für Schwegler auf seinem hegel'schen Standpunkt ist freilich gerade die Auffassung der Menschwerdung als einer Erniedrigung ein Beweis dafür, daß noch viel Unvermitteltes in der Christologie unseres Briefes sei, und daß der Vf. beide Zustände, den des absoluten Subjectes und den des historischen Individuums als Widersprüche aufgefaßt habe; vgl. II. S. 287.

**) Hofmann, I. S. 187 leugnet dies zwar; nach seiner Meinung reden die Worte τὸν βραχύ τι u. s. w. (2, 9.) nicht von einer vorübergehenden Erniedrigung, und ebenso wenig die Worte δοξ. κ. τιμ. ἐστεφ. von einer darauf gefolgten Erhöhung; vielmehr seien beide

also aus einem früheren Zustande der Herrlichkeit und von der ihm zukommenden erhabenen Stellung für eine Zeitlang herabgestiegen, indem er gleicherweise wie wir Blutes und Fleisches theilhaftig wurde. Das Leben Christi während

---

Aussagen (das βραχύ τι **nicht** zeitlich gefaßt) ganz im Sinne des Grundtextes auf den noch auf Erden lebenden Jesus zu beziehen; wie diese Ausdrücke im Psalm Bezeichnung dessen sind, wozu Gott den Menschen gemacht habe, so sollen sie hier Jesum als Menschen und zwar als **den** Menschen bezeichnen, welcher Inhaber des von Gott dem Menschen zugesprochenen Herrscherberufes ist. Dabei setzt **Hofmann** voraus, daß die Worte διὰ τὸ παθ. τ. θαν. nicht heißen können: „weil er den Tod erlitten hat," sondern: „weil das Leiden des Todes vorhanden ist." Der ausgesprochene Gedanke wäre also: der Mensch ist vorhanden, „welcher um deßwillen Mensch ist, weil die Menschheit dem Tode unterliegt, bei welchem es also darauf abgesehen war, daß er einen Tod erlitte, welcher die Menschheit vom Tode frei machte;" mit andern Worten: wir sehen, daß der an Würde den Engeln wenig nachstehende Mensch, Jesus nämlich, darum weil das Todesleiden die andern Menschen noch beherrscht, ein mit dem Herrscherberuf bekleideter Mensch ist, damit sein Tod (den er als Mensch erdulden konnte) die Menschheit von diesem Todesleiden befreite. Diese Auffassung der Stelle stützt sich einmal auf die oben angegebene Deutung der Worte διὰ τὸ παθ. τ. θαν.; sodann darauf daß **beidemal das part. perf.** steht, und an das ἐστεφανωμένον ein Absichtssatz mit dem aor. angeschlossen ist, der nur so gemeint sein könne, daß es bei der Krönung Jesu mit Ehre und Herrlichkeit darauf abgesehen war, daß er den Tod schmeckte; und endlich auf die Bedeutung der Worte δόξα und τιμή in 3,3. 5,4.5. So sehr aber diese scharfsinnige Erklärung sich dadurch empfiehlt, daß der Zwecksatz ὅπως u. s. w., welcher die Ausleger in Verlegenheit setzte, nach ihr ganz ohne alle Schwierigkeit von dem vorhergehenden ἐστεφ. abhängig gemacht werden kann, so können wir doch derselben nicht beipflichten; und zwar nicht blos darum, weil wir über den Zusammenhang dieses Verses mit v. 6—8 und den Sinn dieser vv. mit **Hofmann** nicht einig sind, sondern auch weil wir 1) die Deutung der Worte διὰ τ. παθ. τ. θαν. nicht für richtig halten können. Nach der **Hofmann**'schen Erklärung würde nämlich der begründende Hauptsatz in v. 10: „Es ziemte Gott Christum durch **Leiden** zu vollenden" nur auf den Satz ὅπως u. s. w. sich beziehen. Warum aber hat dann der Vf. nicht geschrieben: διὰ

dieses Zustandes der Erniedrigung bezeichnet der Vf. mit Rücksicht auf die darauf folgende Erhöhung und Verherrlichung mit dem Ausdruck: ἡμέραι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ (5,7.); und auf diese Tage seines Fleisches bezieht sich Alles das

---

τοῦ θανάτου τελειῶσαι? Das διὰ παθημάτων bezieht sich offenbar auf das διὰ τὸ πάθημα τοῦ θαν. zurück, und der ganze Ausdruck „durch Leiden vollenden" entspricht dem „wegen des Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre krönen". Wie in v. 10 die „Leiden" die Leiden Christi sind und als der Weg, auf dem er zur Vollendung gelangte, bezeichnet sind, so muß auch das „Todesleiden" v. 9 das Todesleiden Christi sein und den Weg angeben, auf welchem er zur Ehre und Herrlichkeit gelangte. Dann ist der 10te Vers eine Begründung des ganzen v. 9. Es ist eine ganz unbegründete Behauptung Hofmann's, daß διὰ τὸ παθ. τ. θαν. nicht heißen könne „weil er den Tod erlitten hat". Verlangt er etwa ein hinzugefügtes αὐτοῦ? Aber auch 2,14. steht blos διὰ τοῦ θανάτου, und doch ist der Tod Christi gemeint. — Sind hiernach die fraglichen Worte mit „wegen seines Todesleidens" zu übersetzen, so muß mit dem Krönen mit Herrlichkeit und Ehre die auf das Todesleiden folgende Erhöhung Christi bezeichnet sein; und dann muß auch das τὸν βρ. τ. π. ἀγγ. ἠλ. von der Erniedrigung verstanden und das βραχύ τι mit „eine kurze Zeit lang" übersetzt werden. — Wir können aber der Hofmann'schen Erklärung auch 2) darum nicht beistimmen, weil der Gedanke, den der 9te Vers enthalten soll, vom Vf. sehr unklar und zweideutig ausgedrückt wäre. Offenbar käme, wenn der von Hofmann angegebene Gedanke hätte ausgedrückt werden sollen, etwas darauf an, daß Christus ausdrücklich als Mensch bezeichnet würde; daß er, weil das Todesleiden vorhanden ist, Mensch geworden ist, hätte gesagt werden müssen; unmöglich kann der Vf. es seinen Lesern zumuthen, dies durch Vergleichung der Psalmstelle zu errathen, besonders da die derselben entnommenen Ausdrücke so leicht mißverstanden und auf die Erniedrigung und Erhöhung Christi bezogen werden konnten; wie dies denn auch unseres Wissens von allen Auslegern aller Zeiten, selbst die wenigen eingeschlossen, welche wie Kuinoel das βραχύ τι nicht temporal gefaßt haben (Kuinoel zu 2,7.; 2,9. übersetzt er aber auch per breve tempus), geschehen ist. — — Was aber Hofmann gegen unsere Auffassung geltend macht: die beiden partt. perf. und der an das ἐστεφ. angeschlossene Absichtssatz mit dem aor., kann uns an derselben nicht irre machen. Allerdings könnte man statt des ἠλαττωμένον ein part. aor. erwarten; aber

was in unserem Briefe von Christo als wahrem Menschen gesagt ist. Aber auch der in der Niedrigkeit als Mensch auf Erden lebende Christus ist noch der Sohn Gottes; ja gerade ihm wird, wie wir gesehen haben (§. 29), der Sohnesname besonders beigelegt.

Kommen nun dem Sohne auch während der Tage seines Fleisches die hohen Prädicate zu, mit denen der Vf. namentlich 1,3. den Sohn characterisirt? Frommann setzt dies ohne Weiteres voraus. Allein wenn der Vf. auch nicht von einer Selbstentäußerung spricht *), so kann es doch seine Meinung nicht sein, daß, was er von der Erhabenheit des Sohnes gesagt hatte, gerade so auch von dem menschgewordenen Sohne gelten solle. Worin sollte denn sonst seine Erniedrigung unter die Engel, die nicht nur durch die oben angeführten Stellen, sondern auch durch 1,4. **) bezeugt ist, bestehen? Wie wäre damit vereinbar, daß er uns κατὰ πάντα gleich geworden ist? Wie könnte ferner der Vf. sagen, daß

---

es hat auch durchaus keine Schwierigkeit dies part. perf. als plusquamperf. zu übersetzen (vgl. Winer, S. 306), und daß der Vf. nicht part. aor. schrieb erklärt sich aus dem von Winer (S. 307) angegebenen Unterschied des part. perf. von dem part. aor. zur Genüge. — Der Absichtssatz aber schließt sich ganz passend an das vorhergehende Prädicat an, wenn man nur die Worte διὰ τὸ παϑ. τ. ϑαν. gebührend betont; er will nicht sagen, was der Zweck davon war, daß Jesus mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt wurde, sondern in welcher Absicht er wegen seines Todesleidens verherrlicht worden sei. — So müssen wir also bei der Ansicht bleiben, daß der Vf. in diesem Verse von einem kurze Zeit währenden Stand der Erniedrigung Christi unter die Engel und von einem darauf folgenden Stand der Erhöhung redet. — Vgl. auch was Delitzsch gegen die Ansicht Hofmann's bemerkt hat. —

*) Diesen Begriff schreibt Weiß, S. 240, dem Vf. zu, indem er einer unrichtigen Auslegung von 12,2. folgt.

**) Indem nämlich das γενόμενος einen vorhergehenden Zustand voraussetzt, während dessen der Sohn zwar auch schon durch seinen Sohnesnamen vor den Engeln ausgezeichnet war (1,4. vgl. v.5), aber noch nicht κρείττων τῶν ἀγγέλων war.

Christus wegen seines Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden ist (2,9.)? Dieser Ausspruch setzt ja voraus, daß er vor seinem Todesleiden der göttlichen δόξα nicht theilhaftig gewesen ist. — Wenn also der Vf. in den hohen Prädicaten in 1,2. f. eine Characteristik des Sohnes gibt (§. 30 u. 32), so kann er dieselbe nur darum in dieser Weise geben, weil er die zwischen den vorweltlichen Zustand und die Erhöhung eingetretene Erniedrigung nur als vorübergehend, zeitweilig wegen des Erlöserberufes des Sohnes eingetreten, aber nicht zu dem bleibenden Character desselben gehörig betrachtet, oder mit andern Worten: weil ihm, wenn sein Blick auf der Herrlichkeit und Erhabenheit des Sohnes ruht, die Tage seines Fleisches nur als ein verschwindendes βραχύ τι erscheinen. — So, wie der Vf. jene hohen Prädicate dem Sohne beigelegt hat, können sie dem menschgewordenen Sohne nicht zukommen; der Vf. hat dabei den Zustand des vorweltlichen und des erhöhten Sohnes im Auge. Damit ist aber nicht gesagt, daß jene Prädicate dem Sohne während der Tage seines Fleisches gar nicht zukommen; ist ja doch in denselben das eigenthümliche Wesen des Sohnes bezeichnet; und der Sohn ist Christus, wie bemerkt, auch während der Tage seines Fleisches; der Character seiner Person mußte also auch im Stande seiner Erniedrigung im Wesentlichen noch derselbe sein, wie vor seiner Menschwerdung. Allerdings aber mußte das eigenthümliche Wesen des Sohnes in anderer durch seine Menschwerdung bestimmter und bedingter Form sich darstellen. Er konnte die göttlichen Eigenschaften, welche ihm als dem Ausglanz der Herrlichkeit Gottes eigen waren, nur in einer Form besitzen, in welcher dieselben mit seiner wahren Menschennatur und damit, daß er in Allem seinen Brüdern gleich ward, vereinbar sind, also nicht in ihrer göttlichen Absolutheit, sondern in der Form menschlicher Eigenschaften *). Daher war während der Tage sei-

*) Vgl. Ebrard zu 1,1—3, S. 25 f. —

nes Fleisches die Erhabenheit seiner Person äußerlich nicht in vollem Maaße ersichtlich. Er erschien wie ein anderer Mensch und ward in seinem Leben, Leiden und Sterben als ein wahrer Mensch erfunden. — Aber wir müssen es noch einmal hervorheben, daß der Grund hiervon, daß auch der Grund davon, daß Leiden und zuletzt das Todesleiden für ihn der Weg zur Vollendung sein mußten, nicht in dem Character seiner Person, nicht in dem ursprünglich ihm zukommenden Verhältnisse zu Gott, sondern lediglich in den Liebesabsichten Gottes und des Sohnes Gottes zu suchen ist. —

Zwar hat der Vf. nur selten Gelegenheit von dem Göttlichen, welches im Leben Christi an den Tag trat, zu reden; aber in einem hierhergehörigen Punkt, über welchen er sich auszusprechen Veranlassung hatte, können wir erkennen, daß, was eben gesagt wurde, wirklich seine Anschauung ist. Wir haben früher gesehen, daß dem Sohne Ewigkeit zugeschrieben wird, Ewigkeit auch im Sinn der unendlichen Fortdauer; „die Himmel werden vergehen, du aber bleibest; du bist derselbe und deine Jahre werden kein Ende nehmen" so lasen wir vom Sohne (1, 11 f.). In absoluter Weise kann diese Eigenschaft dem menschgewordenen Sohne natürlich nicht zukommen; denn dazu, daß er κατὰ πάντα uns gleich wurde, gehörte ja auch, daß er den Tod erduldete, und daß insofern seine Jahre wirklich ein Ende nahmen. Dennoch hatte der Sohn auch während der Tage seines Fleisches diese göttliche Eigenschaft der unendlichen, unvergänglichen Fortdauer, aber in solcher Weise, daß dadurch seine wahre Menschennatur und seine Gleichheit mit uns nicht aufgehoben wurde. Er konnte zwar sterben, und starb wirklich; aber er trug auch, weil das πνεῦμα αἰώνιον (9, 14.) in ihm war, die δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου (7, 16.) in sich; darum konnte sein Leben durch den Tod nicht vernichtet werden; es mußte als ein unauflösliches aus dem Tode wieder hervorgehen; sein Tod war nicht das Ende seines Lebens (vgl. μήτε ζωῆς τέλος ἔχων 7, 3.), sondern nur das Ende der Tage seines Flei-

sches. So besaß er also während seines Erdenlebens die göttliche Eigenschaft der Unvergänglichkeit in menschlicher Form, indem nämlich in seinem sterblichen Leibe das πνεῦμα αἰώνιον wohnte, durch dessen Kraft auch sein Leibesleben trotz des erlittenen Todes als ein unvergängliches sich erwies*). Auf Grund obiger Vorstellung kann der Vf. den Tod Christi als eine freiwillige Hingabe des Lebens, als ein in freiem Gehorsam dargebrachtes untadeliges Opfer des eigenen Leibes betrachten (vgl. 7, 27. 9, 14. 23. 25. 26. 28. 10, 10. 12. 14.); oder auch als ein Eingehen in das himmlische Allerheiligste mittelst des eigenen Blutes (vgl. 9, 12.); eine Betrachtungsweise, in welcher der Kreuzestod Christi durch den Glanz der darauf gefolgten Erhöhung verklärt ist, und nur noch als Bedingung und Vorbereitung seines Eingangs in den Himmel erscheint. —

Noch ein anderes Beispiel können wir anführen, welches uns zeigt, in wie weit die göttlichen Eigenschaften auch dem menschgewordenen Sohne noch zukommen. Christus besaß während der Tage seines Fleisches die göttliche Eigenschaft der Heiligkeit nicht in göttlich-absoluter Weise; sonst hätte er nicht in gleicher Weise wie wir versucht werden, und sein sittlich-religiöses Leben hätte nicht in menschlicher Weise sich entwickeln können. Dennoch besaß er diese Eigenschaft; aber in der menschlichen Form der Sündlosigkeit und der allmälig sich entwickelnden sittlichen Vollkommenheit.

Diese Beispiele zeigen uns in wie fern der Sohn auch während der Tage seines Fleisches noch der Ausglanz der Herrlichkeit Gottes war. In menschlicher Form ist die göttliche Wesensherrlichkeit, und in der Form menschlicher Eigenschaften sind die Eigenschaften Gottes durch ihn uns Menschen geoffenbart und nahe gebracht worden. — Weil aber hiernach in der Anschauung

*) „Er brachte mit, was er vorher hatte, sein ewiges Leben, welches ihm der Vater gegeben, zu haben in sich selbst; und nahm an, was er nicht hatte, unser Fleisch und Blut. So hat er der armen und gleichsam verwaisten Menschheit den Reichthum seiner göttlichen Schätze geschenket, und dem in Tod gesunkenen Fleisch und Blut sein ewiges Lebenslicht mitgetheilt." Steinhofer, S. 64. —

des Vf's von dem menschgewordenen Christus die höhere, göttliche Seite seiner Person zurück-, und die menschliche hervortrat, so betrachtet er — die einzige Andeutung in den in §. 30 erörterten Prädicaten des Sohnes abgerechnet — Christum immer nur im Hinblick auf seine Lehrthätigkeit als den Vermittler der Offenbarung Gottes. —

Wir bemerken schließlich, daß wenn man etwa noch darin einen Widerspruch finden will, daß dem Sohne die göttliche Eigenschaft der Unveränderlichkeit zugeschrieben wird (§. 32), während doch durch seine Menschwerdung eine Veränderung mit ihm vorgegangen ist, zu erwiedern ist, daß ihm die Unwandelbarkeit zugeschrieben wird, so fern er nicht von einer andern, über ihm stehenden Macht verwandelt werden kann (wie der Gegensatz zu 1, 12. in 1, 7. deutlich zeigt) nicht aber als eine ihm selbst anhaftende Schranke. Nur die blos passive Wandelbarkeit, wie sie z. B. den Engeln eigen ist, ist von dem Sohne verneint, nicht aber die auf eigener Selbstbestimmung beruhende Veränderung *). Es geht aber allerdings hieraus hervor, daß man die Erniedrigung des Sohnes nicht blos als That Gottes zu betrachten hat (wie in 2, 7. 9.), sondern ebensosehr auch als Selbstthat und Selbstbestimmung des Sohnes (wie in 2, 16. vgl. mit v. 14 und 17.).

§. 42.

Die τελείωσις Christi.

Zu vgl.: * 1) O. L. Koenigsmann dissert. exeget. de vera notione vocis τέλειος ejusque et derivatarum vocum usu in ep. ad Hebr. Jen. 1739 (nach Bleek's Urtheil läßt sich aus dieser Dissertation wenig lernen).

2) Köstlin, S. 421—424, Anm.

Den Zustand, in welchen Christus nach seinem Tode eingetreten ist, bezeichnet der Vf. mit dem Ausdruck τελείωσις. Wir haben hier diesen Begriff, auf welchen wir später zurückkommen werden, nur in seiner Anwendung auf Chri-

---

*) Ein Analogon ist, daß Niemand das Leben von dem Sohne nehmen kann, und daß dieser doch stirbt, weil er es selbst hingibt; denn er hat Macht es hinzugeben und es wieder zu nehmen. Joh. 10, 18.

stum zu betrachten. Die unrichtigen und ungenügenden Bestimmungen desselben, welche bei manchen älteren Auslegern sich finden, z. B. die früher ziemlich verbreitete Angabe, daß mit dem Worte τελείωσις die Einweihung Jesu zu seinem hohepriesterlichen Amte bezeichnet sei, können wir füglich übergehen. Wie unklar sich die älteren Ausleger über diesen Terminus waren, zeigt unter Andern Baumgarten-Crusius (S. 342 f. Anm.) *), welcher sagt, das Wort τελειοῦσθαι schließe einen Doppelsinn in sich, nämlich: „zur vollen Amtswirksamkeit gelangen" (2, 10. 7, 28.) und „zum himmlischen Leben gelangen" (11, 40. 12, 2. 23.), wozu er dann noch eine dritte „nebenbei gehende" Bedeutung hinzufügt, nämlich „sittlich vollenden" (7, 11. 19. 9, 9. 10, 1. 14.). — Aber auch in neuester Zeit wird der Begriff noch in verschiedener Weise bestimmt, indem man ihm, die Bemerkungen Bleek's (zu 2, 10. II. S. 297 ff.) und die gründliche und überzeugende Erörterung Köstlin's nicht beachtend, eine zu beschränkte Bedeutung beimißt; während z. B. Schumann **) in dem Worte τελειοῦσθαι die vollkommene Seligkeit Christi beim Vater ausgedrückt findet, ist nach Ritschl (1te Aufl. S. 271.) τελείωσις so viel als ἁγιασμός und bedeutet „die Eigenschaft, welche dem Wesen und Willen Gottes entspricht"; und Reuß ***) erklärt das Wort durch „la parfaite justice". — Eine richtige Begriffsbestimmung muß von der etymologischen Grundbedeutung des Wortes ausgehen und alle verschiedenen Modificationen des Begriffs auf dieselbe zurückführen. Hierzu gibt, wie Köstlin gezeigt hat, der Brief selbst alle nöthigen Data an die Hand. Die sich stets gleich bleibende Grundbedeutung des Wortes ist: „die Vollendung"; das Voll-

---

*) Aehnliche Beispiele aus Bretschneider's Lexicon und Storr's Commentar s. bei Tholuck, das A. T. im N. T'e, S. 108.

**) II. S. 780 f. Anders urtheilt Schumann in Betreff der Stellen, wo das Wort in Bezug auf die Gläubigen gebraucht ist (vgl. S. 794 f.), wovon wir später sprechen werden.

***) II. S. 546; vgl. aber S. 551.

endete steht aber theils als das zu Ende Gebrachte dem Anfänglichen, theils als das seinem Zweck und seiner Bestimmung vollkommen Entsprechende dem Schwachen, Nutzlosen, seinen Zweck nicht Erfüllenden, theils als das Vollkommene und über den Anfang weit hinaus Liegende dem Anfänglichen, welches zugleich das Unvollkommene ist, gegenüber*). In der letzteren, umfassendsten Bedeutung gebraucht der Vf. das Wort von dem Zustand, in welchen Christus nach seinem Tode eingetreten ist, im Gegensatz zu dem Zustande, in welchem er sich während der Tage seines Fleisches befand. Der letztere ist nämlich für den menschgewordenen Sohn nicht nur der Anfang seines Lebens, sondern auch ein Zustand der Unvollkommenheit, so fern sein irdisches Leben ein Leben der Erniedrigung, der Schwachheit, der Leidensfähigkeit und der Versuchbarkeit war, und ein Zustand der Unfertigkeit, sofern Christus in demselben noch nicht zu seinem Ziele, d. h. der vollendeten Gemeinschaft mit Gott, gelangt, und sofern auch sein Mittlerverhältniß noch im Werden war. — Im Gegensatz hierzu bezeichnet das Wort τελείωσις nicht blos die innerliche sittliche Vollendung, aber auch nicht blos die höchste Fülle der Herrlichkeit und Ehre, mit welcher Christus gekrönt worden ist**); vielmehr sind dies nur einzelne Momente, die der umfassende Begriff in sich schließt; derselbe will nämlich in seiner Anwendung auf Christum sagen, daß er durch den Uebergang aus dem Diesseits in das Jenseits, aus dem Lande der Sünde, der Schwachheit und des Todes in das Land der Heiligkeit, der Herrlichkeit und des ewigen Lebens und durch den Eingang in die vollendete Gemeinschaft mit Gott, welcher zugleich die Vollendung seines Mittlerverhältnisses war, in **jeder** Beziehung **das** geworden ist, was er werden sollte. — Natürlich aber wird an den einzelnen Stellen je nach dem

---

*) Die Belege hierzu s. bei Köstlin a. a. O.

**) Dies ist die Meinung Bleek's (zu 2, 10.) und Lünem's (zu 2, 10. und 5, 9.).

Zusammenhange bald die eine, bald die andere Seite des Begriffs mehr hervortreten. Dies wird sich uns durch die Betrachtung der einzelnen hierher gehörigen Stellen bestätigen. —

Der Begriff der τελείωσις begegnet uns zum erstenmal in 2, 10. Hier ist gesagt: es habe Gott geziemt Christum durch Leiden zur Vollendung zu führen (διὰ παθημάτων τελειῶσαι). Diese Worte geben den Grund (γάρ) an, aus welchem Christus wegen seines Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden ist (v. 9). Eine solche Begründung können sie aber offenbar nur sein, wenn τελειῶσαι und δόξῃ καὶ τιμῇ στεφανοῦσθαι entweder — wie Lünem. ausdrücklich behauptet — identische Begriffe sind, oder wenn der letztere in dem ersteren enthalten ist. Letztere Annahme ist sicher die richtige, da der Vf., wenn er mit dem Worte τελειῶσαι nichts Anderes hätte bezeichnen wollen als die Verherrlichung Christi, gewiß, dem διὰ τὸ παθ. τ. θ. in v. 9 entsprechend, διὰ παθήματα („wegen der erduldeten Leiden") geschrieben hätte. Das διὰ παθημάτων („durch Leiden") und der Zusammenhang der Stelle scheint uns entschieden zu fordern, daß man den Begriff τελειῶσαι allgemeiner fasse, und sowohl die sittliche Vollendung als die vollkommene Befähigung sich als der ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας für die Söhne Gottes zu beweisen, mit einschließe. — Noch klarer wird uns der Begriff der τελείωσις durch die zweite Stelle, die hier in Betracht kommt; 5, 9. nämlich heißt es: καὶ τελειωθεὶς ἐγένετο τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ πᾶσιν αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου. Hier bildet das Wort τελειωθεὶς einen Gegensatz gegen das ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ (v. 7) und gegen das, was zuvor über den Zustand und die Schicksale Christi während dieser Tage seines Fleisches gesagt ist. Mit dem Eingang Christi in den Zustand der Vollendung haben die Tage seines Fleisches ein Ende; daß er gleicherweise, wie wir, Blutes und Fleisches theilhaftig war, ist nun eine der Vergangenheit angehörige Thatsache (vgl. den aor. μετέσχεν

in 2, 14.)*); alle Niedrigkeit, Schwachheit und Beschränktheit, mit denen die σάρξ behaftet ist, ist mit der irdischen Hülle von Christo abgestreift worden; allen Anfechtungen und Leiden ist er entnommen; der Tod hat keine Macht mehr über ihn; er hat im Gehorsam vollkommen ausgelernt, und in seinen letzten Leiden die höchste Stufe der sittlichen Vollkommenheit erreicht. Nun ist er zu seinem Ziele gelangt; das Ende des schweren Leidensweges ist eine durch kein Leiden mehr getrübte Herrlichkeit und Seligkeit, und das Ende seiner sittlichen Entwicklung ist eine absolute Vollkommenheit, die keiner Prüfung, Uebung und Bewährung mehr bedarf, und keiner Steigerung mehr fähig ist. Aber auch für das Menschengeschlecht ist er nunmehr das geworden, was er ihm als der von Gott aufgestellte Heilsmittler werden sollte; er ist nun vollkommen befähigt seine hohe Bestimmung dadurch zu erfüllen, daß er sich für Alle, die ihm gehorchen, als ein Urheber und Spender der ewigen Seligkeit beweist. — Daß in dieser Stelle τελειωθεὶς auch von der sittlichen Vollendung verstanden werden muß, geht aus der unmittelbar vorhergehenden Aussage hervor, daß Christus in den seiner τελείωσις gegenüber stehenden Tagen seines Fleisches davon, daß er litt, Gehorsam gelernt hat. — Ganz entschieden aber tritt diese Seite des Begriffs der „Vollendung" in 7, 28. hervor, wo der erhöhte Christus als υἱὸς εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένος den alttest. Hohepriestern, welche ἄνθρωποι ἔχοντες ἀσθένειαν sind, gegenübergestellt ist**). Unter dieser ἀσθένεια ist nämlich offenbar die Schwachheit der Menschen zu verstehen, vermöge deren sie leicht den Versuchungen unterliegen und zu Sünden sich verleiten lassen; denn eine Folge derselben ist, daß die alttest. Hohepriester immer zuerst für ihre eigenen Sünden Opfer darbringen müssen, ehe sie für die

*) Vgl. Lünem. z. d. St.

**) Gegen die, diesen Gegensatz leugnende, aber offenbar unrichtige Erklärung der Stelle, welche Ebrard gibt, vgl. Lünem.

Sün den des Volkes opfern (vgl. v. 27.). Allerdings hat man aber nicht allein an die sittliche Schwachheit des Menschen zu denken, sondern auch an die Leiden, denen er ausgesetzt ist; beides reizt und verleitet ihn zur Sünde; beides will der Vf. in dem Wort ἀσθένεια zusammenfassen; jedoch kommen auch die Leiden nur in so fern in Betracht, als sie für den Menschen versuchlich sind und ihm Versündigungen nahe legen. Wenn also Christus im Gegensatz zu diesem Behaftetsein mit Schwachheit als εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένος bezeichnet wird, so ist damit von ihm gesagt: in dem Zustande, in welchen er mit seiner Erhöhung eingegangen ist, ist er über alle Schwachheit erhaben, so daß von einer Möglichkeit der Sünde bei ihm nicht mehr die Rede sein kann; denn er ist nicht nur mit keiner sittlichen Schwachheit behaftet, sondern er ist nunmehr auch allem versuchlichen Leiden für immer entnommen. Die Folge davon ist, daß er nicht nöthig hat täglich zuerst für eigene Sünden Opfer darzubringen, und daß er auch sein einmal für die Sünden des Volkes dargebrachtes Opfer nicht wiederholt (vgl. v. 27), da eine solche Wiederholung nur durch abermaliges Leiden stattfinden könnte. Wir sehen also, daß hier unter der τελείωσις hauptsächlich die alle Möglichkeit der Sünde ausschließende sittliche Vollendung zu verstehen ist, in Beziehung auf welche Christus v. 26 „heilig, unschuldig, unbefleckt, abgesondert von den Sündern" genannt wurde, daß dann aber auch die Erhabenheit über alles Erdenleid, welche ihm eigen ist, weil er „höher als die Himmel geworden ist" (v. 26) mit einzuschließen ist. — Wenn endlich Christus 12,2. τελειωτὴς τῆς πίστεως heißt, so ist er durch diesen Namen — wie wir schon früher bemerkt haben — bezeichnet als der welcher den Glauben bis an's Ende bewährt und dadurch einen vollendeten Glauben zur Anschauung gebracht hat, aber auch — wie der Schluß des Verses zeigt — als der, welcher das Ziel des Glaubens erreicht, den Lohn des Glaubens sich errungen hat, indem er sich zur Rechten des Thrones Gottes gesetzt hat. —

So ist also in diesen Stellen der Zustand, in welchen Christus nach seinem Todesleiden eingegangen ist, durch den Begriff τελειοῦσθαι als ein Zustand der allseitigsten Vollendung bezeichnet; das Abgelegthaben der schwachen menschlichen σάρξ, das Aufhören aller Erniedrigung, die Erhabenheit über alle irdischen Leiden und über den Tod, die größte Fülle der Herrlichkeit, Ehre und Seligkeit, aber auch die Erhabenheit über alle Versuchungen, die höchste sittlich-religiöse Vollkommenheit und die vollkommenste Befähigung zu seinem Beruf alle die ihm gehorsam sind selig zu machen, — Alles dies ist in dem Begriff der „Vollendung" enthalten. — Daß der Vf. wirklich — wie Tholuck behauptet*) — die äußerliche Verherrlichung als die Erscheinung und Verleiblichung der in der ethischen Vollendung schon vorhandenen inneren Herrlichkeit betrachte, läßt sich aus unserem Briefe nicht beweisen; wohl aber ist die erstere nach dem Vf. eine Folge der letzteren. Denn die Leiden, welche das Mittel sind, durch welches Christus zur „Vollendung" gelangte (2, 10.), können ja zunächst nur die innere ethische „Vollendung" herbeiführen; und die Herrlichkeit und Ehre, mit welcher Christus gekrönt worden ist, ist ja als Lohn seines vollkommenen, im Todesleiden bewährten Gehorsams betrachtet. Diese äußere Verherrlichung ist also das consequens der ethischen Vollendung. —

Schließlich ist noch zu bemerken einmal, daß der vollendete Christus, wenn er auch die schwache irdisch-menschliche σάρξ abgelegt hat, doch immer noch als das Resultat seiner Erlebnisse in den Tagen seines Fleisches Mitgefühl für die menschlichen Schwachheiten in sich trägt (vgl. 4, 15.). Natürlich! Denn die unser ewiges Heil bedingende und durch die Annahme von Fleisch und Blut begründete Verbindung Christi mit dem menschlichen Geschlechte ist ja durch seine „Vollendung" nicht wieder abgebrochen, sondern selbst erst in vollendeter Weise hergestellt worden. — Sodann haben

*) Das A. T. im N. T., S. 109.

wir noch zu bemerken, daß Christus nunmehr in dem Zustande, in welchen er mit seiner τελείωσις eingegangen ist*), ewig und unwandelbar derselbe bleibt (vgl. 13,8.: Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας). —

§. 43.

Die Erhöhung Christi; sein Sitzen zur Rechten Gottes.

Zu vgl.: 1) Knapp: de J. Chr. ad dextram dei sedente, 1787. Script. var. arg. ed. 2. I. diss. 2. S. 39—76.

* 2) Fritzsche: diss. de J. Chr. ad dei dexteram sedente, 1843.

Die in dem Begriff der τελείωσις mit enthaltene äußerliche Erhöhung und Verherrlichung Christi begann damit, daß Gott Jesum von den Todten heraufführte, vgl. ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν 13,20. Daß in diesen Worten von der Auferweckung Christi die Rede ist, kann nicht bezweifelt werden**). Sonst aber finden wir nirgends eine Erwähnung dieses Factums. Wenn wir auch nicht zugeben können, daß „man an nicht wenig Stellen eine solche Erwähnung sicher erwarten möchte"***) — so weist dieser Umstand doch auf eine Eigenthümlichkeit der christlichen Anschauung unseres Vf's hin.

Um so mehr, da von der Himmelfahrt Christi in unserem Briefe mehrfach die Rede ist; vgl. 6,20. 9,11 f. 24. In diesen Stellen hat der Vf. nämlich sicherlich ein einmal

*) Vgl. Delitzsch zu 13,8. —

**) Obschon Schulz, S. 98 f., dem De Wette, bibl. Dogm. S. 247, beigestimmt hat, die Worte nur davon verstehen will, daß Gott Jesum „durch den Tod hindurch und zur Herrlichkeit hinauf geführt habe," nicht aber von der Auferstehung des Körpers Christi. — In seinem Commentar z. d. St. hat übrigens De Wette die Erwähnung der Auferweckung anerkannt, will aber mit Bleek in das ἀνάγειν die Erhebung in den Himmel mit einschließen. Vgl. gegen die letztere Annahme Lünem. und Delitzsch. —

***) Schulz, S. 98. — Selbst in 2,14 f, der einzigen Stelle, bei welcher jene Erwartung einigermaßen gerechtfertigt wäre, würde die Erwähnung der Auferstehung Christi nicht in den Zusammenhang passen. —

geschehenes Factum, also die von den Evangelisten berichtete Himmelfahrt, im Sinne (vgl. den aorist. und das ἐφάπαξ in 9, 12.). Eben darum kann er den Eingang Christi in den Himmel gewiß nicht — rein abstract — als Rückkehr „in den Stand der Ueberweltlichkeit, in die volle unbeschränkte Gemeinschaft mit Gott" aufgefaßt haben*). Zwar ist allerdings als der eigentliche Kern der Aussage: „Christus ist in den Himmel eingegangen" der Gedanke zu betrachten, daß Christus aus dieser Welt hinweg zu Gott gegangen ist. Aber diesen Gedanken hat unser Vf. mit der concreten Vorstellung verbunden, daß Christus in den Himmel eingehend, auch an einen bestimmten über die irdische Welt erhabenen Ort hingegangen ist. Wir werden hierauf später zurückkommen, und bemerken vorläufig nur, daß in dem ἐν ὑψηλοῖς 1, 3. und in dem ἐν τοῖς οὐρανοῖς (8, 1.) eine locale Vorstellung nicht verkannt werden darf**).

Auf der andern Seite aber darf man auch bei der blos localen Vorstellung nicht stehen bleiben, und am allerwenigsten den Himmelsraum, in welchen Christus eingegangen ist,

---

*) Gegen Thomasius, a. a. O. II. S. 257.

**) Vgl. Ebrard zu 1, 3.; jedoch gilt obige Bemerkung nur dann, wenn man an beiden Stellen die Worte mit dem verbum verbindet, nicht aber, wie Ebrard nach dem Vorgang Bleek's thut, mit μεγαλωσύνης; denn in diesem Falle würden sie nur zu der Umschreibung des Gottesbegriffs gehören; und wenn in dem Ausdruck „zur Rechten Gottes sitzen", wie Ebrard mit Recht zugibt, „ganz und gar kein locales Moment" enthalten ist, so könnte es auch nicht in einer blosen Umschreibung dieses Ausdrucks enthalten sein. Vgl. aber gegen diese Verbindung De Wette und besonders Delitzsch zu 1, 3. Die Bemerkung Bleeks, daß man, wenn unsere Verbindung richtig wäre, das weniger bestimmte ἐν ὑψηλοῖς oder ἐν τ. οὐρ. vor ἐν δεξ. erwarten müßte, wäre nur dann zutreffend, wenn auch durch die „Rechte Gottes" ein Raum bezeichnet würde; überdies sind die aus dem Ps. 110, 1. entnommenen Worte durch den häufigen Gebrauch ein so stehender, eng zusammengehöriger Ausdruck geworden, daß schon deßhalb die Zwischeneinschiebung eines andern Wortes nicht erwartet werden kann. —

als eine ihn einschließende, räumliche Schranke betrachten. Denn daß der Vf. die Erhöhung Christi auch als eine Rückkehr in den Stand der Ueberweltlichkeit betrachtet, zeigen deutlich zwei andere Stellen. Wir meinen 4, 14.: διεληλυθότα τοὺς οὐρανοὺς und 7, 26.: ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος. Nach beiden Stellen ist der erhöhte Christus jenseits der Himmel, jenseits aller Räume der geschaffenen Welt, d. h. er ist durch keinerlei creatürliche Schranke mehr von dem überweltlichen Gotte geschieden, sondern ist selbst in den Stand der Ueberweltlichkeit eingegangen und der unmittelbarsten und vollständigsten Gottesgemeinschaft theilhaftig geworden. So wenig nämlich wir durch das Wort „überweltlich" das Sein in einem jenseits der creatürlichen Welt liegenden Raum bezeichnen wollen, ebensowenig kann es die Meinung des Vf's sein, daß Christus durch die Himmel hindurch in einen über ihnen liegenden Raum eingegangen sei, obwohl beide Ausdrücke, der unserige und der seinige, dem Wortlaut nach eine locale Vorstellung in sich schließen. Sonst hätte der Vf. nicht in den angeführten Stellen schlechtweg „die Himmel" (im plur., mit dem artic. und ohne nähere Bestimmung) als das bezeichnen können, worüber Christus erhöht worden ist; er konnte dies nur, wenn er wirklich den Uebergang in den Stand der Ueberweltlichkeit im Sinne hatte *). So ist also der erhöhte Christus

---

*) Unter οἱ οὐρανοί mit Bleek und Ebrard (zu 4, 14.) nur „die niederen Regionen des Himmels" zu verstehen, ist willkürlich. Bleek gibt jedoch hernach (III. S. 8) auch zu, „daß es dem Verfasser hier wie an der andern Stelle nicht darum zu thun ist irgend einen Ort, wohin Christus sich um dort zu verweilen begeben habe, nach seiner physischen Lage anzugeben, sondern vielmehr die Erhabenheit des Sohnes Gottes als Hohepriesters auch durch die Hinweisung auf die qualitative Beschaffenheit seines Aufenthaltes im Vergleich mit der Erde und dem auf der Erde befindlichen Heiligthume . . . . bemerklich zu machen." — Vgl. noch die Bemerkung J. Gerhard's z. d. St. „Penetrare coelos" non est visibilem coelorum machinam, distinctis sphaerarum orbibus variatam,

nach unserem Vf. im Himmel und doch auch **über** die Himmel erhaben — ein scheinbarer Widerspruch, welcher später seine erklärende Lösung finden wird. —

Das Größte und Höchste sagt der Vf. von dem erhöhten Christus aus, indem er seine Erhöhung als eine **Erhebung zur Rechten Gottes** bezeichnet. Er führt nicht nur das Psalmwort: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache" (Ps. 110, 1.), in welchem diese ganze im N. T'e häufige Ausdrucksweise ihre Quelle hat, als ein von Gott zu dem Sohne gesprochenes Wort an (1, 13), sondern er gebraucht auch mehrmals die Ausdrücke desselben in eigener Rede; die betreffenden Stellen sind: 1, 3.: *ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς*; 8, 1.: *ὅς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς*; 10, 12. f.: *εἰς τὸ διηνεκὲς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, τὸ λοιπὸν ἐκδεχόμενος ἕως τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ*; und 12, 2.: *ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν*. Es ist von allen neueren Auslegern anerkannt, daß mit dem Ausdruck „die Rechte Gottes" oder „die Rechte des Thrones Gottes" **kein** Ort bezeichnet werden soll, an welchem der erhöhte Christus seinen Platz habe, daß vielmehr die ganze Redeweise eine **symbolische** ist. Auch über ihren Sinn ist man im Grunde einig*). —

---

eo modo transire, ut in ultimo coelo tanquam in loco quodam circumscriptus teneatur, phrasi Physicae: sed sublimiorem omnibus coelis fieri, divinam gloriam ingredi et capessere, phrasi Scripturae. — Die Lehre von der **Ubiquität** der menschlichen Natur des erhöhten Christus, welche die orthodox-lutherischen Theologen in den obigen Stellen finden wollten, ist aber darin gewiß **nicht** enthalten. —

*) Nur behauptet **Bleek** zu 1, 3., daß das Sitzen zur Rechten Gottes **nicht an und für sich schon** die Theilnahme an der göttlichen Herrschaft bezeichne. Es könne dies nämlich nicht als eigentliche Bedeutung der Formel erwiesen werden, und sie könne im Zusammenhang des 110ten Psalms **nicht** so gemeint sein, sondern nur den unmittelbaren Schutz bezeichnen, der dem Könige von Seiten Gottes zu

Sie will zunächst sagen, daß Christus in die unmittelbarste Nähe Gottes versetzt, Theil hat an der Ehre und Herrlichkeit Gottes; dies in unserem Ausdrucke enthaltene Moment hat der Vf. auch für sich allein hervorgehoben, indem er mit den Worten des achten Psalmes von Jesu sagt, er sei „mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden" (2, 9. vgl. v. 7). Dadurch ist er nun wieder zu der ihm gebührenden Rangstellung erhoben worden; die kurze Zeit, während deren er unter die Engel erniedrigt war, ist vorüber; jetzt ist er über die Engel hoch erhöht (1, 4.).

Sodann enthalten die Worte „Christus sitzt zur Rechten Gottes" den Gedanken, daß er königlich neben Gott thronend, mit göttlicher Allmacht bekleidet ist und an der Weltherrschaft Gottes Theil hat. Durch seine Erhöhung ist er feierlich zum Erben eingesetzt über alle Dinge (vgl. 1, 2.); insbesondere ist er über das Haus Gottes gesetzt (3, 6.); ihm, nicht den Engeln, ist die οἰκουμένη μέλλουσα untergeben (2, 5.). Er heißt βασιλεὺς δικαιοσύνης und βασιλεὺς εἰρήνης, wie dies schon in den Namen seines Abbildes Melchisedek vorgebildet war (7, 2.). Zu diesem Königthum ist er mit Freudenöl gesalbt worden vor seinen Genossen d. h. vor allen

---

Theil werde. — Allein gerade die Idee des göttlichen Schutzes ist sicher nicht die eigentliche Bedeutung des Ausdrucks, weder in Ps. 110, noch anderwärts. Der Platz an der rechten Seite ist zunächst als ein Ehrenplatz zu betrachten; wer zur Rechten eines Königs sich setzen darf, dem hat der König die höchste Ehre nach ihm selbst übertragen (vgl. 1 Reg. 2, 19. und Ps. 45, 10.). An die Idee der Theilnahme an der königlichen Ehre schließt sich dann die der Theilnahme an der königlichen Herrschaft an (vgl. Ps. 45, 13. mit v. 10). So ist denn auch in Ps. 110 als Folge davon daß der König zur Rechten Gottes sitzt nicht etwa das ausgesprochen, daß er vor seinen Feinden ruhig und unbesorgt sein könne, sondern daß er von Zion aus über seine Feinde herrschen werde (vgl. v. 2). Wenn also der erhöhte Christus als zur Rechten Gottes sitzend bezeichnet wird, so ist damit von ihm gesagt, daß er zunächst an der Ehre (vgl. 12, 2. den Gegensatz der αἰσχύνη zu dem Sitzen zur Rechten Gottes), sodann aber auch an der Herrschaft Gottes Theil habe. Vgl. übrigens Knapp, S. 49 ff. —

menschlichen und engelischen Fürsten (1, 9.); sein Thron ist ewig, und seine Herrschaft erstreckt sich über Alles; denn alles, ohne irgend welche Ausnahme, ist ihm nach der Weissagung des achten Psalmes unter seine Füße gethan (2, 8.). — Wie in der vorhin angeführten Stelle 1, 9. durch den Ausdruck „Freudenöl" angedeutet ist, daß Christus in und mit seiner königlichen Herrschaft eine Fülle von Freude und Seligkeit empfangen hat, so ist auch 12, 2. die Ehre, Herrlichkeit und Macht, welche er durch seine Erhöhung erlangen sollte, als eine ihm bestimmte Freude (προκειμένη χαρά) bezeichnet. — Die Ewigkeit seiner Herrschaft aber ist auch schon in dem εἰς τὸ διηνεκές, welches 10, 12. zu der Formel: ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ hinzugefügt ist, ausgesprochen. — Dieser Zusatz zeigt auch, daß im Sinne des Vf's das ἕως u. s. w. der Psalmstelle keineswegs in der Art urgirt werden darf, daß man darin den Endpunkt der Zeit, während welcher Christus zur Rechten Gottes sitzt, bezeichnet findet *). Die Lehre des Vf's ist nicht, daß Christus nur so lange zur Rechten Gottes sitzt, bis alle seine Feinde überwunden sind, dann aber diesen Sitz verläßt, um sichtbar wieder auf die Erde zu kommen; vielmehr lehrt er, daß Christus für immer zur Rechten Gottes sitzt. Außer jenem εἰς τὸ διηνεκές geht dies auch daraus hervor, daß der Vf. 10, 13. zwischen das ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ und das ἕως u. s. w. die Worte τὸ λοιπὸν ἐκδεχόμενος einschiebt; hierin liegt nach unserem Dafürhalten eine bestimmte Andeutung, daß Christus nicht aufhört zur Rechten Gottes zu sitzen, wenn einmal alle seine Feinde überwunden sind; das ἕως u. s. w. bezeichnet nur den Endpunkt seines ἐκδέχεσθαι, nicht aber den Endpunkt des καθίζειν. —

Die Meinung nämlich die Wiederkunft Christi könne nicht früher erfolgen, als bis er aufhöre zur Rechten Gottes zu sitzen, das eine könne mit dem andern nicht gleichzeitig statt finden, beruht nur auf der falschen Voraussetzung, daß der

---

*) Gegen Bleek zu 1, 3. (S. 79).

Vf. mit dem „Sitzen zur Rechten Gottes" die Vorstellung verbunden habe, daß Christus, in localem Sinne auf dem Throne Gottes sitzend, ausruhe, so daß er zur Zeit seiner Parusie zu neuer Thätigkeit von seinem Ruhesitze sich erst erheben müßte. Allein weder die locale Vorstellung, noch die Vorstellung des Ausruhens liegt in der Formel. Wie könnte auch diese den Gedanken der unthätigen Ruhe in sich schließen, da doch die Theilnahme an der Weltherrschaft nothwendig als ein fortwährendes Ausüben derselben, also als ein Theilnehmen an der weltregierenden Thätigkeit Gottes gedacht werden muß. Nach der richtigen Auffassung jener Formel kann man auch von dem wiederkommenden Christus sagen, er sitze zur Rechten Gottes *).

Dennoch müssen wir zugeben, daß bei dem Vf. auch der Gedanke sich findet, daß Christus nach seiner irdischen Thätigkeit und insbesondere nach seinem Leidenskampfe durch seine Erhöhung in einen Zustand der Ruhe eingegangen ist. Zwar liegt dieser Gedanke nicht unmittelbar in der Formel „zur Rechten Gottes sitzen," aber er knüpft sich doch an dieselbe an. In 10, 13. vgl. v. 12 nämlich wird im Gegensatz zu der täglich in gleicher Weise sich wiederholenden und doch vergeblichen Geschäftigkeit der im abbildlichen Heiligthume vor Jehova stehenden alttest. Priester (v. 11) von Christo gesagt, daß bei ihm keine solche fortdauernde, mühevolle Geschäftigkeit stattfinde, sondern daß er nach ein und für allemal vollbrachtem hohepriesterlichem Werke nunmehr zur Rechten Gottes thronend in aller Ruhe und Zuversicht erwarte, bis seine Feinde zum Schemel seiner Füße gemacht werden. Dabei ist auch das Passivum τεθῶσιν zu beachten, aus welchem hervorgeht, daß der Vf. ganz dem Ps. 110 gemäß Gott als den gedacht wissen will, welcher die Feinde zur Unterwerfung unter die Herrschaft Christi zwingt. Ebenso erscheint 2, 8. Gott als das Subject, welches Christo Alles unterthan macht. Man könnte hierin doch mit einigem Schein die Vorstellung

---

*) Vgl. Matth. 26, 64. Marc. 14, 62. —

finden, daß Gott allein für die Ausbreitung der Herrschaft Christi thätig sei, während der erhöhte Christus unthätig ruhe. Allein so wenig man sich in Ps. 110 den König unthätig denken darf (vgl. v. 3 בְּיוֹם חֵילֶךָ), ebensowenig ist es die Meinung unseres Vf's, daß Christus unthätig zusehe, wie Gott ihm seine Feinde unterwirft und ihm Alles unterthan macht. Der Psalmist will damit, daß er Gott als den die Feinde überwindenden und dem König unterwerfenden darstellt, sagen, daß Gott den König mit göttlicher unwiderstehlicher Gewalt ausgerüstet habe, so daß er ohne Mühe seine Feinde besiegen werde. Gott streitet für den König, indem er mit ihm gegen seine Feinde zieht und ihm zu einem leichten und vollständigen Siege verhilft. Es ist die unwiderstehliche Allmacht Gottes, kraft deren der König seine Herrschaft ausbreitet. Ebenso will der Vf. unseres Briefes, indem er von Gott sagt, daß er Christo seine Feinde unterwerfe, nur den Gedanken aussprechen, daß die Herrschaft über Alles, in welche Christus durch seine Erhöhung eingesetzt ist, ihm kraft der unwiderstehlichen Allmacht Gottes auch wirklich werde zu Theil werden. — Wenn also in der oben angeführten Stelle von einem ruhigen Warten Christi die Rede ist, so ist nicht die Ruhe der Unthätigkeit, sondern die Ruhe gemeint, welche das Bewußtsein des Besitzes der Kraftfülle Gottes gibt. Der zur Rechten Gottes sitzende Christus ist mit der Allmacht Gottes bekleidet; bei ihm kann nach seinem einmaligen, vollgültigen und für alle Zeiten wirkungskräftigen Opfer (v. 12 vgl. v. 14) nicht nur an eine solche priesterliche Geschäftigkeit zum Besten der ἁγιαζόμενοι — wie sie bei den alttest. Priestern stattfindet — nicht gedacht werden, sondern auch seinen entschiedenen Feinden gegenüber gibt es für ihn kein eigentliches Kämpfen mehr; es bedarf weiter keiner Anstrengung von seiner Seite um sie zu überwinden; all' ihr Widerstreben ist seiner Gottesmacht gegenüber völlig vergeblich; ihre Macht ist für ihn nichts als Ohnmacht, so daß auch seine die Feinde unterwerfende Thätigkeit als eine diese

Unterwerfung zuversichtlich erwartende Ruhe betrachtet werden kann. —

Wir haben gesagt, daß die Herrschaft des erhöhten Christus über Alles sich erstrecke. Jedoch ist er durch seine Erhöhung erst in diese Alles umfassende Weltherrschaft eingesetzt; er übt sie aber in diesem Umfange noch nicht factisch aus. Dies ist in unserem Briefe nicht nur dadurch bemerklich gemacht, daß in der so eben besprochenen Stelle von Feinden die Rede ist, die Christo erst noch unterworfen werden sollen*), sondern der Vf. sagt auch ganz ausdrücklich, daß obwohl nach der Weissagung des achten Psalmes dem Menschensohne Alles ohne irgend welche Ausnahme unterworfen werden soll, wir doch jetzt noch nicht sehen, daß ihm Alles unterworfen ist; *νῦν δὲ οὔπω ὁρῶμεν αὐτῷ τὸ πάντα ὑποτεταγμένα* (2, 8.). Unter dem Nochnichtunterworfenen haben wir hier nicht blos jene Feinde zu verstehen, von welchen 10, 13. die Rede ist; der ganze Satz hat einen viel allgemeineren Sinn; der Vf. denkt nämlich an die offen vorliegende Thatsache, daß das Reich Christi noch ein partielles ist, ja daß sowohl das Gebiet des, das Christenthum feindselig ausschließenden Judenthums, als auch das Gebiet des Heidenthums viel größer war als das Gebiet, in welchem die Herrschaft Christi schon anerkannt war, und daß auf jenen Gebieten von einer Ausübung der Oberherrschaft Christi wenig zu sehen war**). Wir sehen noch nicht, daß

*) An eine Unterwerfung dieser Feinde durch die geistige Macht des Evangeliums, mit andern Worten an eine Bekehrung und durch Buße und Glauben gewirkte freiwillige Anerkennung der Herrschaft Christi seitens derselben hat der Vf. gewiß nicht gedacht. Gegen eine solche Auffassung spricht, wie Lünem. richtig bemerkt, der „absolute und starke Ausdruck" *οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ*, zumal da die *ἁγιαζόμενοι* v. 14, d. h. alle, welchen das Opfer Christi zu gut kommt, jenen Feinden gegenübergestellt zu sein scheinen.

**) Mit Unrecht betont übrigens Lünem. z. d. St. das *ὁρῶμεν*, welches gar kein besonderes Gewicht hat. Denn auch das *βλέπομεν* v. 9 ist ja ein Sehen nicht mit leiblichen Augen, sondern mit den Augen des Glaubens.

Christo Alles unterworfen ist, dieser Satz drückt fast denselben Gedanken aus wie der Satz: die οἰκουμένη μέλλουσα, deren Herr Christus ist, ist noch nicht völlig da. Der erhöhte Christus hat also die Weltherrschaft, in die er eingesetzt ist, noch nicht völlig in Besitz genommen. Aber so gewiß er schon mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt ist, wie dies der achte Psalm von ihm geweissagt hatte, ebenso gewiß wird ihm auch einst Alles ohne Ausnahme unter seine Füße gethan werden. Die Erfüllung des einen Theils der Weissagung ist eine Bürgschaft für die Erfüllung des andern Theils. Es wird die Zeit kommen, da die Herrschaft Christi über Alles sich erstreckt und auch seine entschiedensten Feinde sich ihr zu unterwerfen gezwungen sind. —

Wir haben schon früher gesehen (§. 32), daß der Vf. die Einsetzung Christi in die Weltherrschaft als eine Thatsache darstellt, die dem einzigartigen Verhältnisse, in welchem er als der Sohn zu Gott und der Welt steht, ganz entspricht, und die daher als etwas ganz Natürliches erscheint. Aber auch die Erhöhung und Verherrlichung Christi überhaupt ist nach der Christologie unseres Briefes in dem Verhältnisse, in welchem Christus als Sohn zu Gott steht, begründet. Es ist dieser Gedanke schon durch das Verhältniß, in welchem die partt. praes. zum Hauptsatze in 1, 3. stehen, angedeutet*); und ganz klar ist er 1, 4. ausgesprochen. Der Sohn ist durch seine Erhöhung um soviel erhabener als die Engel geworden, je ausgezeichneter der Name, den er als ihm gebührend erhalten hat, vor dem ihrigen ist. Das Maaß und der Grad seiner Erhabenheit entspricht also seinem in dem Sohnesnamen ausgeprägten einzigartigen Verhältnisse zu Gott und ist in diesem begründet**).

*) Was Delitzsch ohne Grund leugnet. —

**) Diese Auffassung von 1, 4. hat Delitzsch für eine unstatthafte erklärt, wie er denn überhaupt die obige im N. T'e öfter vorkommende Betrachtungsweise der Erhöhung Christi für eine unberechtigte hält. — Die Berufung auf Phil. 2, 9. kann für unseren Brief nichts beweisen. —

Auf der andern Seite aber stellt der Vf. die Erhöhung und Verherrlichung Christi auch als einen Lohn und Siegespreis dar, welchen er sich durch sein Verhalten während seines Erdenlebens, und insbesondere durch seinen Gehorsam und seine ausdauernde Geduld in seinem Leiden verdient und errungen hat. Schon 1,9. ist das, daß Christus während seines Erdenlebens Gerechtigkeit geliebt und Unrecht gehaßt hat, als Grund angegeben (vgl. διὰ τοῦτο), um deßwillen ihn Gott zum Könige gesalbt hat. — Sodann sagt der Vf. 2,9., daß Jesus wegen seines Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden sei; hier hat er offenbar die Verherrlichung als den Siegespreis betrachtet, welchen sich Christus durch sein Todesleiden errungen hat. Endlich stellt er auch 12,2. ganz ausdrücklich die mit der Verherrlichung verbundene Freude als den vor Christo liegenden, d. h. ihm bestimmten Preis dar, welchen zu verdienen Christus das Kreuz erduldete (ὅς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινεν σταυρόν)*).

In dieser doppelten Betrachtungsweise der Erhöhung Christi als einer Folge seines Sohnes-Verhältnisses zu Gott und als eines Lohnes, den er sich verdient hat, erkennen wir wieder die beiden von verschiedenen Ausgangspunkten aus sich ergebenden Anschauungen von der Person Christi, von welchen in §. 28 die Rede war. Wir sehen, daß in unserem Briefe beide Anschauungsweisen sich finden, und mit einander verknüpft und verbunden sind. Sie sind ja auch beide gleichberechtigt. Denn Christus mußte sich seine Verherrlichung erst erringen, weil er, nachdem er sich einmal erniedrigt hatte, auch in dieser Beziehung uns gleich sein mußte;

*) Daß diese Worte nur in der angegebenen Weise verstanden werden können, ist von allen neueren Auslegern anerkannt. Die unrichtige ältere Auslegung, welche ἀντί mit „anstatt" übersetzt und die „Freude" von der himmlischen Herrlichkeit versteht, die Christus als der vorweltliche Sohn inne hatte, deren er sich aber bei seiner Menschwerdung entäußerte, findet sich noch bei **Reuß**, II. S. 540. und **Weiß**, S. 240.

gerade diese Verherrlichung mußte aber der ihm bestimmte Lohn sein, weil ihm nothwendig die frühere, ihm als dem Sohne gebührende Herrlichkeit wieder zu Theil werden mußte. —

---

§. 44.

Die Bedeutung der in Abschn. 2 und 3 dargestellten Lehrstücke in dem Ganzen unseres Lehrbegriffs.

Der Gedankengang des 2ten Capitels.

In welcher Weise die in den zwei vorigen Abschnitten entwickelten Lehren dem Zwecke dienen, welchen unser Vf. im Auge hat, wie sie mit seinem Grundgedanken zusammenhängen, und welche Stelle sie überhaupt in dem ganzen Lehrorganismus einnehmen, wird von selbst klar werden, wenn wir den Gedankenzusammenhang des 2ten Capitels näher in's Auge fassen. — Wir haben früher (§. 34) gesehen, daß der Vf. seinen Grundgedanken: „die Erhabenheit und Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten" durch die Schilderung der Erhabenheit Christi über die Engel begründete. Gegen diese Begründung mußten die juden-christlichen Leser von ihrem Standpunkte aus die gewichtigsten Bedenken erheben; sie mußten ihr gegenüber auf's nachdrücklichste die geschichtlich bekannte, vor Menschenaugen so unansehnliche Knechtsgestalt Christi hervorheben. Wie kann man — so mußten sie fragen — diesen Jesum so hoch erheben? wie kann man ihn gar über die Engel stellen, ihn, dessen ganze Erscheinung doch der anderer Menschen gleich war und dessen Leben doch den gewöhnlichen, menschlichen Verlauf nahm? Solchen Einwürfen begegnet der Vf. eben in Hebr. 2, indem er nachweist, daß die Erhabenheit Christi und insbesondere seine Herrscherstellung in der neuen Welt der Erlösung durch dieselben nicht in Frage gestellt werden könne. Der Gedankengang dieses Capitels ist nämlich folgender:

Auf Grund (*διὰ τοῦτο*) der in Cap. 1 gegebenen Schilderung der Erhabenheit Christi ermahnt der Vf. die Hebräer

auf das gehörte Evangelium zu achten; diese Ermahnung begründet er, jenes „deßhalb" explicirend, indem er darauf hinweist, daß wenn schon jede Uebertretung des durch die Engel verkündeten Wortes streng bestraft wurde, die Geringachtung des zuerst von dem Herrn selbst und dann durch die Ohrenzeugen in glaubwürdiger Weise und unter dem thatsächlichen Mitzeugniß Gottes verkündeten neutest. Heiles noch viel sicherer und strenger bestraft werden müsse.

Daß in diesem Falle die Strafe nicht ausbleiben könne, ist dann dadurch weiter begründet, daß es, wie die Schrift bezeugt, nicht Engel sind, denen Gott die οἰκουμένη μέλλουσα untergeben, daß er vielmehr die Herrschaft in dem neuen Gottesreiche dem über die Engel hoch erhabenen und an Macht sie weit übertreffenden „Sohne" übertragen hat. Um zu verstehen, in wie fern das πῶς ἐκφευξόμεθα (v. 3) unter den dem Vf. vorliegenden Verhältnissen in dieser Weise begründet werden konnte und begründet werden mußte, müssen wir daran denken, daß unser Brief an Christen geschrieben ist, welche sich gerade dadurch, daß sie vor Allem dem durch die Engel geredeten Worte gehorsam sein wollten, zur Geringachtung der neutest. σωτηρία verleiten ließen. Aus diesem Grunde mußte unser Vf. darauf aufmerksam machen, daß die Geringachtung Christi und des von ihm verkündigten Heiles, auch wenn dieselbe mit dem Achten auf das durch die Engel geredete Wort verbunden werde, nicht ungestraft bleiben könne, da nach dem ausgesprochenen Gotteswillen die „zukünftige Welt" nicht den Engeln, sondern Christo untergeben worden sei, da die Christen also Christum als ihren Herrn ehren und ihm vor Allem gehorchen müßten *). Der Vf. spricht jedoch den

*) Das γάρ in v. 5 beziehen wir also auf v. 3. Jedoch würde es keinen wesentlichen Unterschied in der Auffassung des Gedankenzusammenhanges mit sich bringen, wenn man es auf v. 1 zurückbeziehen, und v. 5 als eine zweite Begründung der Ermahnung ansehen wollte, welche die Beweisführung des Cap. 1., aus der ja jene gefolgert wurde, von einem andern Gesichtspunkt aus wieder aufnähme

zweiten positiven Theil des angegebenen Gedankens, daß nämlich Gott dem Sohne die „zukünftige Welt“ unterthan gemacht habe, nicht unmittelbar aus. Er faßt vielmehr gleich den Einwurf in's Auge, der wie der ganzen Ausführung in Cap. 1, so auch dieser Behauptung gemacht werden konnte, den Einwurf nämlich, daß ja doch der „Herr“, durch welchen die neutest. σωτηρία zuerst verkündigt worden war, als ein Mensch auf Erden gelebt und große Leiden ja zuletzt sogar das Todesleiden erduldet habe, daß man also unmöglich glauben könne, daß dieser während seines Lebens auf Erden so tief unter den Engeln stehende so ohnmächtige Jesus in der „zukünftigen Welt“ die Herrschaft übe und daß man ihn vor den Engeln ehren und ihm mehr als den Engeln gehorchen müsse. — Diesem Einwurf will

---

(vgl. 1, 13. mit 2, 5.). So faßt De Wette den Zusammenhang. — Andere wollen den Begründungssatz auf τηλικαύτης σωτηρίας (Tholuck) oder auf den Relativsatz ἥτις u. s. w., als Rechtfertigung des in diesem ausgesprochenen Thatbestandes (Bleek und Lünem.), oder auf beides zugleich (Delitzsch) zurückbeziehen. Nach der zuletzt angeführten Auffassung würde der Vf. „nicht schlechtweg die Größe des Heils, sondern dessen schon durch Ausgang und Fortgang seiner Verkündigung indicirte Größe“ erhärten; und der Gedankenzusammenhang wäre: das neutest. Heil ist „ausgegangen von dem überengelischen Herrn“ und ist „aus seinem Munde durch Menschen, mit übernatürlichen jenseitigen Kräften ausgerüstet, an die Gemeinde der Jetztzeit gekommen, weil Gott die zukünftige Welt nicht Engeln, sondern den Menschen unterworfen hat, und zwar wegen des Einen, welcher als κύριος an der Spitze des Heils steht.“ — Aber diese für die Erklärung von v. 6 ff. folgenreiche Auffassung müssen wir als eine unrichtige zurückweisen, da sie das, gar nicht besonders betonte ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων zum Träger der folgenden Gedankenreihe macht, und da der Vf. gar nicht hervorhebt, daß die neutest. Heilsverkündigung durch Menschen an die Gemeinde der Jetztzeit gekommen ist. — Wie sonderbar wäre es auch, die Thatsache, daß die neutest. Heilsverkündigung unter dem thatsächlichen Mitzeugniß Gottes von den ἀκούσαντες fortgepflanzt worden ist, damit zu begründen oder zu rechtfertigen, daß „die zukünftige Welt“ nach Gottes Willen den Menschen unterworfen sein wird! —

der Vf. sogleich begegnen; es ist dies der Zweck seiner ganzen Argumentation bis zum Schluß des Capitels *); und darum führt er, statt den zu v. 5 zu ergänzenden positiven Gedanken mit eigenen Worten auszusprechen, ein Wort der Weissagung an, welches nicht nur bezeugte, daß Gott wirklich dem Messias Alles ohne Ausnahme unterthan machen werde, sondern zuvor auch seine tiefe Erniedrigung vorausverkündigte, und ebendamit jenen Anstoß und Einwurf beseitigte. War doch in den Worten des achten Psalmes (v. 5—7) der Messias ausdrücklich als ein dem äußeren Anschein nach geringer und schwacher **) „Mensch" und „Menschensohn" bezeichnet! War es doch geradezu ausgesprochen, daß er von Gott kurze Zeit unter die Engel erniedrigt worden sei! Aber dieselbe Weissagung sagte auch, daß ihn Gott mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt und ihm alle Dinge unter seine Füße gethan habe. Wie kann man angesichts eines solchen Schriftwortes an seiner Erniedrigung Anstoß nehmen und wegen derselben an seiner Erhöhung und Herrscherstellung

---

*) Also schon hier, schon von vornherein, nicht erst v. 10 (wie Bleek (II. 228. 288), De Wette und Lünem. angeben) ist es die Absicht des Vf's den auf dem Anstoß an der Knechtsgestalt und insbesondere am Todesleiden Christi beruhenden Zweifel der Leser, daß Jesus nicht der Herr der Alles umfassenden „zukünftigen Welt" sein könne, zu beseitigen. —

**) Im Zusammenhang liegt kein Grund für die Annahme Bleek's und Lünem.'s, daß die in v. 6 citirten Worte im Sinne des Vf's als ein Ausruf des Erstaunens über die Größe und Würde Christi aufzufassen seien; vielmehr paßt gerade der Sinn, den die Frage in dem Psalme selbst hat („was ist doch der geringe, schwache, hinfällige Mensch, daß du u. s. w.") auch hier am besten in den Zusammenhang; zudem reimt sich jene Auffassung „nicht zu dem „gedenken" und „hinsehen", welches Sache des Hohen gegen den Niedern ist." — Daß aber die Stelle bei unserer Auffassung auf Christum wohl anwendbar ist, und daß man also nicht mit De Wette und Tholuck anzunehmen braucht, der Vf. sei über den ersten der angeführten Verse sich selbst unklar geblieben, ergibt sich aus dem im Texte Gesagten von selbst. —

zweifeln! — Durch das auf das Citat unmittelbar folgende Sätzchen: ἐν γὰρ τῷ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον will der Vf. erläutern in wiefern die angeführte Weissagung ein Zeugniß dafür sei, daß die zukünftige Welt nicht Engeln unterworfen sei. Die Partikel γάρ bezieht sich also auf v. 5 zurück, ist aber nicht mit „denn", sondern mit „nämlich" zu übersetzen. Bei dem οὐδέν ferner hat man nicht geradezu an die οἰκουμένη μέλλουσα zu denken, als ob dieselbe ein Theil des Ganzen wäre, welches τὰ πάντα genannt ist; denn sie umfaßt dasselbe Gebiet, welches durch τὰ πάντα bezeichnet ist; der Sinn ist also nicht: da dem Messias Alles unterworfen ist, so ist ihm auch die οἰκουμένη μέλλουσα unterworfen. Ebenso ist es unrichtig, bei dem οὐδέν an die Engel zu denken; denn darauf, daß auch die Engel dem erhöhten Christus unterthan sind, kommt es in diesem Zusammenhang nicht an *). Das οὐδέν hat man vielmehr in ganz unbestimmter Allgemeinheit aufzufassen; und der Gedanke des Vf's ist: Indem Gott dem zeitweilig unter die Engel erniedrigten Menschensohne Alles unterworfen hat, ist diesem eine Alles, ohne irgend welche Ausnahme, umfassende Herrschaft übertragen; es bleibt kein Gebiet übrig, über welches Andere herrschen könnten; auch für eine Herrschaft der Engel neben der seinigen ist kein Raum. Er ist der höchste und alleinige Beherrscher der οἰκουμένη μέλλουσα. Die Weissagung schließt also nach dieser Erläuterung jegliche Herrscherstellung der Engel in „der zukünftigen Welt" aus, und verwehrt damit den Christen auf's entschiedenste aus Anhänglichkeit an das durch die Engel geredete Wort (das mosaische Gesetz) das von dem alleinigen Herrn der zukünftigen Welt verkündigte Heil gering zu achten. — Der zu v. 5 zu ergänzende positive Gedanke ist also in dem Psalmworte in verstärkter Form ausgesprochen.

In den Worten νῦν δὲ οὔπω ὁρῶμεν αὐτῷ τὰ πάντα ὑποτεταγμένα erinnert nun der Vf., einem Einwurf zuvorkom-

---

*) Gegen Lünem.; vgl. die richtigen Bemerkungen Bleek's (II. S. 263 f.) und De Wette's. —

mend, selbst daran, daß im Gegensatz (δὲ) zu dem was nach der Weissagung geschehen soll, das Reich Christi jetzt noch kein Alles umfassendes ist*). Diese unleugbare Thatsache konnte nämlich bei solchen, die ohnedies schon an der Knechtsgestalt und besonders an dem Todesleiden Jesu Anstoß nahmen, neue Zweifel anregen. Darum will der Vf. ihr gegenüber (δὲ) auf das, was sich an dem Menschensohne, an Jesu schon erfüllt hat, als auf eine Bürgschaft für die künftige Verwirklichung des noch unerfüllten Theiles der Weissagung hinweisen. Er könnte dies einfach in den Worten thun: „dagegen sehen wir Jesum schon mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt.“ Indem er aber den Anstoß der Hebräer an der Knechtsgestalt und dem Todesleiden Jesu mit in's Auge faßt, erweitert und bereichert er diesen einfachen Gedanken durch andere Zusätze. Im Hinblick auf diesen Anstoß bezeichnet er nämlich, auf die Psalmworte zurückweisend, Jesum als „den eine kurze Zeit unter die Engel Erniedrigten,“ und sagt, daß er wegen seines Todesleidens — welche Worte zu betonen sind — mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt wurde, damit er durch die Gnade Gottes für einen jeden den Tod schmeckte. Hiermit ist die schon eingetretene theilweise Erfüllung der Weissagung als Lohn und Folge des Todesleidens Christi dargestellt, und dieses erscheint daher nur noch als die gottgeordnete Bedingung seiner Erhöhung, als ein — wie der Zwecksatz hinzufügt — nicht einmal an sich für Christum nöthiger, sondern nur einerseits durch die Gnade Gottes gegen uns, andererseits durch unseren Zustand des Elendes und der Hilfsbedürftigkeit nothwendig gemachter Weg zu seiner Herrlichkeit. Sein Todesleiden kann daher durchaus kein σκάνδαλον sein, und keinen Zweifel daran erwecken, daß er der Herr des Alles umfassenden neutest. Gottesreiches ist. In den Worten: „aber den eine kleine Zeit unter die Engel Erniedrigten, Jesum nämlich, sehen wir wegen seines Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt, damit er durch

*) Vgl. über diese Worte §. 43.

die Gnade Gottes für einen jeden den Tod schmeckte" will der Vf. also sagen: „Meinet nicht, daß weil Jesu jetzt noch nicht Alles unterthan gemacht ist, euer Anstoß an seiner Niedrigkeit und an seinem Todesleiden und der darauf gegründete Zweifel berechtigt sei. Denn gerade den, der eine kurze Zeit unter die Engel erniedrigt war, Jesum meine ich*), sehen wir gerade um seines Todesleidens willen mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt, damit u. s. w. Man darf also weder daran zweifeln, daß auch die letzte Verheißung des Psalmwortes an ihm werde erfüllt werden, noch darf man an seiner Niedrigkeit

*) Das Ἰησοῦν ist nicht „ganz tonlos", wie Lünem. meint, sondern hat vermöge seiner Stellung einen großen Nachdruck. Eben wegen jenes Anstoßes der Hebräer will der Vf. nachdrücklich hervorheben: eben Jesus ist es, von welchem ich rede, der Jesus an dem ihr euch ärgert. Dagegen hat Lünem. darin vollkommen Recht, daß das Wort Ἰησοῦν seiner Stellung nach nichts Anderes sein kann, als eine Erläuterung, wer der unter die Engel Erniedrigte sei, und daß er das dreifache αὐτῷ in v. 8 ohne Weiteres auf den in Jesu Christo erschienenen Menschensohn bezieht. — Bleek (S. 260 ff.) und De Wette beziehen es zwar auch auf den Menschensohn κατ᾽ ἐξοχήν, aber nur dem Begriff nach, nicht schon auf die geschichtliche Person Jesu, welche erst im Folgenden genannt werde — eine unbegründete und, da doch das dritte αὐτῷ auf die geschichtliche Person Jesu bezogen wird und bezogen werden muß, (vgl. Ebrard S. 87) sich selbst widersprechende Annahme. Was Bleek gegen unsere Auffassung einwendet, erledigt sich durch das oben über v. 9 Gesagte. Weil nämlich dem Vf. seinem Zweck gemäß daran liegen mußte, Jesum gerade als den dem Psalmwort gemäß unter die Engel erniedrigt Gewesenen zu bezeichnen, konnte er nicht schreiben: βλέπομεν δὲ αὐτὸν ἤδη βραχύ τι u. s. w.; er mußte vielmehr auch ohne jetzt erst sagen zu wollen, an wen man bei dem Menschensohne zu denken habe, so schreiben, wie er geschrieben hat. — Ganz mit Unrecht behauptet übrigens Ebrard S. 84 f., daß man dem Vf. „ein derb-rabbinisches Mißverständniß eines Psalmes aufbürde, indem man sagt, er habe den „nicht messianischen" achten Psalm messianisch gedeutet. Oder hat sich der Apostel Paulus wirklich eines solchen „derb-rabbinischen Mißverständnisses" schuldig gemacht (vgl. 1 Cor. 15, 27.)? —

und seinem Todesleiden Anstoß nehmen." Hiermit hat sich nun der Vf. den Uebergang zu einem ausführlicheren Nachweis der Nothwendigkeit des Todesleidens Jesu und damit auch zu einer gründlichen Beseitigung des Anstoßes, welchen die Hebräer an demselben nahmen, gebahnt.

V. 10—18 nämlich ist eine Begründung des Satzes, daß Jesus wegen seines Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden ist, damit er durch die Gnade Gottes für einen Jeden den Tod schmeckte. Und zwar gibt zuerst v. 10 kurz und gedrängt den Grund dafür an. Es war ein göttliches πρέπον, daß Christus durch Leiden vollendet wurde; es entsprach dies der Weisheit und der Liebe Gottes; es ziemete dem, um dessen willen und durch den Alles geschieht, indem er auf diese Weise zugleich viele Söhne zur Herrlichkeit führte, den Ursächer ihres Heiles durch Leiden zu vollenden. Mit Absicht ist Gott als das letzte Ziel und als der Urheber alles dessen, was ist und was geschieht bezeichnet; es soll nämlich dadurch angedeutet werden, daß gewiß auch das Leiden Christi zur Ehre Gottes dienen und von Gott verordnet sein müsse, daß also niemand daran Anstoß nehmen dürfe. Indem ferner von Gott gesagt ist, er habe, indem er Christum durch Leiden vollendete, zugleich viele Söhne zur Herrlichkeit geführt, und indem Christus als der Ursächer ihres Heiles bezeichnet ist, ist schon in der Kürze darauf hingewiesen, warum es ein göttliches πρέπον war, daß Christus auf diesem, den Lesern bisher so anstößigen Wege vollendet wurde.

Dies wird nun v. 11—18 weiter begründet. Es ziemte Gott Christum durch Leiden zur Vollendung zu führen. Denn*) die vielen Söhne, welche zur Herrlichkeit geführt werden und der Urheber ihres Heiles, der Heiligende und die welche geheiligt werden, stammen alle zusammen**) von Gott ab; sie

*) Dies γάρ gehört nicht blos zu v. 11, sondern leitet die ganze Argumentation ein. —

**) Hofmann, II. S. 40 behauptet, daß wenn die oben angegebene Auffassung richtig wäre, statt πάντες sicher ἀμφότεροι stehen

sind alle Söhne Gottes, stehen also trotz des durch die Benennung Christi „Urheber ihres Heiles“ und „der Heiligende“ bezeichneten Unterschiedes doch auch in einem ihnen allen gemeinsamen Verhältnisse zu Gott, weßhalb Christus laut den in v. 12 u. 13 angeführten Schriftzeugnissen sich nicht schämt, sie seine Brüder zu nennen. — Es besteht also ein Gemeinschafts-Verhältniß, ein Bruder-Verhältniß zwischen Christo und den menschlichen Söhnen Gottes, und es kann darum nicht unter der Würde Christi sein*), an dem Theil zu haben, was dieser gemeinsame Eigenthümlichkeit ist, und dieselben Widerfahrnisse zu erdulden, welche sie erdulden müssen. Es kann nicht unziemlich sein, daß Gott ihn, wie seine menschlichen Brüder (vgl. 12, 4 ff., besonders die Worte τίς γὰρ υἱὸς ὃν οὐ παιδεύει πατήρ) durch Leiden zur Vollendung führt. —

Dies will der Vf. geltend machen, indem er an die gemeinsame Gottes-Sohnschaft und das Bruder-Verhältniß zwischen Christo und den menschlichen Söhnen Gottes erinnert**).

---

würde. Allein das letztere hat der Vf. darum nicht geschrieben, weil es ihm nicht nur darauf ankam, daß der ἁγιάζων und die ἁγιαζόμενοι von Gott abstammen, sondern weil er auch hervorheben wollte, daß die durch die Wiedergeburt gesetzte Gottessohnschaft etwas den vielen ἁγιαζόμενοι Gemeinsames sei. — Daß es aber bei unserer Auffassung nicht οἱ ἡγιασμένοι heißen müßte, wie ebenfalls Hofmann meint, wird sich später ergeben. Vgl. auch Delitzsch z. d. St. —

*) Beachte das οὐκ ἐπαισχύνεται, welches einen Wink zur richtigen Auffassung dieser vv. im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden gibt. —

**) Bleek (II. S. 228. und 308 f.), Tholuck, De Wette und Lünem. betrachten v. 11—13 als eine blos beiläufige Rechtfertigung des in v. 10 gebrauchten Ausdrucks πολλοὺς υἱούς, so daß die Begründung des ἔπρεπε (v. 10) erst mit v. 14 ihren Anfang nähme. — Allein diese vv. enthielten dann eine dem Zusammenhang fremde, sehr störende Zwischenbemerkung. Auch macht schon, von dem nach unserer Ansicht folgernden (nicht: wieder aufnehmenden) οὖν (v. 14) ganz abgesehen, das offenbar aus dem letzten Citat entnommene τὰ

— Um aber zu beweisen es sei ein göttliches πρέπον gewesen, daß Christus durch Leiden zur Vollendung geführt wurde, genügte es nicht darauf hingewiesen zu haben, daß er an der gemeinsamen Eigenthümlichkeit der menschlichen Söhne Gottes und an ihren Widerfahrnissen habe Theil nehmen können, sondern es mußte auch gezeigt werden, daß er daran habe Theil nehmen müssen; es mußte gezeigt werden, daß wenn er der Ursächer des Heils für die ἁγιαζόμενοι werden sollte, sein Tod und seine Leiden nothwendig waren; das ὅπως χάριτι θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου (v. 9) mußte weiter ausgeführt werden. Dies geschieht in v. 14 f., wo der Vf. in den beiden Finalsätzen auf den Zweck des Todes Jesu hinweist. Weil (οὖν) Christus (jetzt) in dem v. 11—13 geschilderten Bruder-Verhältnisse zu den Kindern Gottes steht, so nahm er (früher) an der ihnen gemeinsamen Eigenthümlichkeit, Blutes und Fleisches theilhaftig zu sein Antheil, und er that dies um sterben zu können, damit er durch seinen Tod den Teufel, den Gewalthaber des Todes vernichtigte und alle, welche in Knechtschaft der Todesfurcht gefangen waren, befreite. —

Dies, so fährt der Vf. fort, mußte geschehen; denn nicht Engel sind es, deren er sich annimmt*), sondern es ist der Fleisch und Blut an sich tragende und der Erlösung von dem Todeselend bedürfende Abrahams-Saamen. Hieraus folgt dann

---

παιδία in v. 14, und noch mehr das auf v. 11—13 zurückweisende τοῖς ἀδελφοῖς in v. 17 sehr wahrscheinlich, daß die unmittelbar vorhergehenden vv. keine blose Nebenbemerkung sein können, sondern ein unentbehrliches Glied in der Schlußkette bilden. Die Schlußkette ist nämlich nach dem Obigen folgende: es ziemte Gott u. s. w. Denn: 1) Christus ist Bruder der Christen; es ist also nicht unziemlich, daß er ihnen gleich gewesen ist und 2) er mußte ihnen gleich werden, weil sein Leiden und Sterben nöthig war, wenn ihnen geholfen werden sollte. Beide Gedanken (v. 11—13 und 14 f.) zusammen begründen erst v. 10, nicht einer derselben für sich allein. Daher haben wir bemerkt, das γάρ in v. 11 gehöre nicht blos zu diesem Verse.

*) Vgl. über dieses praes. Delitzsch z. d. St. —

weiter, daß er überhaupt in Allem seinen Brüdern gleich geworden sein, also auch wie sie gelitten haben und gestorben sein mußte; denn jenes Sichannehmen besteht hauptsächlich in der hohepriesterlichen die Sünden sühnenden Thätigkeit; und für eine solche war eine vorherige eigene Erfahrung Alles dessen, was dem Abrahams-Saamen widerfährt ein nothwendiges Erforderniß, da nur auf diesem Wege die Gesinnungen der hohepriesterlichen Barmherzigkeit und Treue sich so in ihm entwickeln konnten, daß er im Stande war sich des Volkes Gottes hohepriesterlich anzunehmen. —

Hiermit ist die ganze Argumentation zu ihrem Ziele gelangt; der v. 10 ausgesprochene Gedanke ist vollständig begründet. Es ist gezeigt, daß es wirklich, wenn anders die Gnadenabsichten Gottes zum Heil des Abrahams-Saamens erreicht werden sollten, ein göttliches πρέπον war, daß Christus während seines Erdenlebens tief unter die Engel erniedrigt, als ein Mensch leiden und sterben und so durch Leiden zur Vollendung geführt werden mußte*).

---

*) Unsere Angabe des Gedankenzusammenhangs stimmt im Wesentlichen mit der Bleek's, De Wette's und Lünem's überein; die wichtigsten Abweichungen und — wie wir hoffen — Berichtigungen haben wir durch Noten als solche bezeichnet. Dagegen sind Ebrard, Hofmann (I. S. 185—188. II. S. 38—43 und 271—277) und Delitzsch, auch Stier, I. S. 27 ff. und van den Ham, S. 35 f., sowie Abresch der von uns vertretenen Ansicht gegenüber darüber einig, daß unser Vf. die in v. 6–8 angeführten Psalmworte zunächst nicht messianisch gedeutet, sondern dem Sinne des Grundtextes gemäß auf den Menschen als solchen, oder auf die Menschheit bezogen habe, und daß er in v. 8 und 9 sage: Gott hat dem Menschen Nichts des Geschaffenen ununterworfen gelassen; jetzt aber ist die Bestimmung des Menschen die Welt zu beherrschen noch unerfüllt; aber in Jesu hat sie sich erfüllt. — In der auf diese gemeinsame Grundlage gebauten Angabe des Gedankenzusammenhanges des 2ten Capitels weichen aber die genannten Ausleger wieder von einander ab. Doch ehe wir hierauf näher eingehen, wollen wir in der Kürze angeben, warum wir jener ihnen gemeinsamen Ansicht nicht beipflichten können. Die Annahme, daß unser

Der Vf. konnte hoffen, daß er hiermit das Aergerniß, welches die Hebräer am Kreuzestode Christi nahmen, beseitigt

---

Vf. das Psalmwort nicht messianisch, sondern zunächst von dem Menschen überhaupt verstanden habe, scheint uns nach v. 9 unhaltbar; denn hier wird Jesus nicht als ein auch einmal kurze Zeit unter die Engel Erniedrigter bezeichnet, sondern als der kurze Zeit unter die Engel Erniedrigte. Durch den art. τόν vor dem βραχύ τι u. s. w., während das Ἰησοῦν erst auf das Verbum folgt, ist es unmöglich gemacht, die Worte βραχύ τι u. s. w. als ein bloses adjectivisches Attribut aufzufassen; es muß vielmehr in demselben das Object zu βλέπομεν schon bestimmt bezeichnet, und Ἰησοῦν kann nur eine hinzugefügte Erläuterung sein. Dann hat aber der Vf. durch den art. klar bezeugt, daß er das Psalmwort unmittelbar auf den Messias, d. h. auf Jesum Christum bezogen hat. Ebrard hat dies auch gefühlt, weßhalb er τὸν δέ mit Ἰησοῦν verbinden will (S. 87), was aber wegen des dazwischen stehenden βλέπομεν gar nicht angeht. — Sodann müßte, wenn — wie die genannten Ausleger annehmen — in v. 9 dem αὐτῷ des 8ten Verses ein neues Subject, d. h. dem Menschen überhaupt, der Menschensohn Jesus, gegenüberträte, dieser Gegensatz viel bestimmter bezeichnet sein; mindestens müßte v. 9 mit den Worten Ἰησοῦν δέ beginnen; vgl. Lünem. zu 2, 9. — Dies sind, abgesehen von dem von uns angegebenen Zusammenhange von v. 5 ff. mit v. 3, die zwei Hauptgründe, welche uns bestimmen die bezeichnete Auffassung von v. 6—9 als eine unhaltbare abzuweisen. —

Prüfen wir nun aber auch noch wenigstens die von Ebrard, Hofmann und Delitzsch angegebene Gedankenfolge im Einzelnen. Nach Ebrard will der Vf. in 2, 5—18. zeigen, daß im Sohne der Mensch über die Engel erhöht worden sei. Dieser Grundgedanke sei v. 5 in negativer und in dem Citate (v. 6—8) in positiver Form ausgesprochen. Auf das πάντα im Citat gründe der Vf. v. 8 die Folgerung, daß in dem, der Menschheit Alles unterwerfenden Verheißungsworte Nichts ausgenommen werden könne, und lege damit jedem Leser die specielle Anwendung nahe, daß dann auch die Engel dem Menschen unterworfen sein werden. Hiermit schließe die Gedankenreihe ab. Mit νῦν δέ u. s. w. beginne eine neue, nämlich der Nachweis, in wie weit die der Menschheit zugesagte Herrlichkeit und Erhöhung über die Engel schon eingetreten, und in wie weit sie erst noch zu erwarten sei. Die Menschheit im Ganzen sei zwar jetzt noch nicht über die Engel erhöht (8 c.); der Mensch Jesus sei aber

und ihre Zweifel daran, daß nicht die Engel, sondern Jesus der Herr der zukünftigen Welt sei, gehoben habe. Denn daß der Messias

bereits erhöht (v. 9, wo Ebrard das „Krönen mit Herrlichkeit und Ehre" für ganz gleichbedeutend hält mit dem „Alles unterthan machen"), und zwar (welchen Gedanken das ὅπως u. s. w. v. 9 einleite) als Heerführer der übrigen Menschheit, für welche er durch sein Leiden die Möglichkeit gleicher Erhöhung erworben habe (v. 10, wo Ebrard das ἀγαγόντα als Apposition zu ἀρχηγόν betrachtet). V. 11—13 sei nun eine eingeschobene Erläuterung zu v. 10, in welcher der Vf. zeige, daß schon nach dem Zeugnisse des A. T's der Messias seine Unterthanen in sein Sohnes-Verhältniß zu Gott mit aufnehme; in v. 14—18 endlich werde bewiesen, daß Christus um die Menschheit zu dieser Gotteskindschaft und zu der Herrlichkeit (v. 10) erheben zu können, habe in die Menschen- und Adams-Kindschaft herabsteigen müssen. — — — Wir bemerken hiergegen, ohne uns auf alles Einzelne einlassen zu können, Folgendes: 1) Den angeblichen Grundgedanken mag man im Hinblick auf 1 Cor. 6, 3. als einen neutest. anerkennen, wogegen er allerdings in unserem Briefe sonst nicht vorkäme (zu 1, 14. vgl. Luc. 22, 26.). Aber in v. 8 wäre noch viel mehr gesagt, als: die Menschheit wird über die Engel erhöht sein; ausdrücklich würde der Vf. geltend machen, daß auch die Engel dem Menschen unterworfen sein werden. Eine Herrschaft über die Engel sagt aber die Schrift dem Menschen nirgends (auch nicht 1 Cor. 6, 3.) zu; auch wagt Ebrard selbst eine solche hochfliegende Erwartung nicht auszusprechen (vgl. S. 76 f.). 2) Die Voraussetzung, daß die beiden Psalmworte δόξῃ καὶ τιμῇ u. s. w. und πάντα ὑπέταξας u. s. w. vom Vf. für ganz identisch gehalten worden seien — eine Voraussetzung auf welcher Ebrard's Auffassung von v. 8—10 ruht — muß schon darum unrichtig sein, weil nach derselben in v. 9 Jesu jetzt schon die Herrschaft über Alles ohne irgend welche Ausnahme zugeschrieben wäre, während doch der Vf. von Feinden weiß, die ihm erst noch unterworfen werden sollen (1, 13. 10, 13.). 3) In v. 10 verkehrt Ebrard das Verhältniß der einzelnen Satztheile zu einander; was nach dem Satzbau Hauptgedanke ist, das διὰ παθ. τελειῶσαι macht er zum Nebengedanken, und was blose Nebenbestimmung ist macht er zur Hauptsache; und doch bezieht sich offenbar v. 14—18 auf das διὰ παθ. τελ. zurück, welches daher unmöglich einen blosen Nebengedanken enthalten kann. Gegen die unrichtige Beziehung des ἀγαγόντα vgl. Lünem. und Delitzsch. — Schließlich sei noch bemerkt, daß der Widerspruch, welchen Ebrard S. 88 nach unserer Erklärung von

des Saamens Abrahams sich annehme, und daß dies der Zweck seiner Erscheinung sei, davon waren ja auch sie über-

---

v. 9 zwischen diesem Verse und v. 8 c. finden will, nur, wenn die unter Nro 2 bekämpfte Voraussetzung richtig wäre, sich wirklich vorfände. —

Nach Hofmann ist der Hauptgedanke von v. 5—18: daß Jesu Tod und deßhalb auch seine Leidensfähigkeit nothwendig gewesen sei, um der unter dem Leid und der Knechtschaft des Todes liegenden Menschheit zur Lebensherrschaft über die zukünftige Welt zu helfen. V. 5—8 a. sei gesagt, Gott habe nicht den Engeln, sondern dem armen Menschenkinde den Herrscherberuf über die Erde der Zukunft übertragen. Dann erinnere der Vf. daran, daß Gott, als er bei der Schöpfung des Menschen, auf welche die Psalmstelle zurückweise, dem Menschen Alles unterworfen habe, diese Unterwerfung in einer Ausnahmslosigkeit gemeint habe, welche jetzt, wo der Mensch selbst dem Tode unterliege, noch nicht Statt finde (v. 8 b. u. c.). Was wir aber sehen — so fahre der Vf. fort — das ist der Mensch (τὸν δὲ βραχύ τι u. s. w. als Bezeichnung dessen gefaßt, wozu Gott den Menschen nach dem Psalmworte gemacht hat), Jesus nämlich, welcher „weil das Leiden des Todes vorhanden ist“ (διὰ τὸ παθ. τ. θ.) und uns beherrscht, Mensch und Inhaber des von Gott dem Menschen zugesprochenen Herrscherberufes (δόξῃ κ. τ. ἐστ.) ist, damit er einen Tod erlitte, welcher die Menschheit vom Tode frei machte (v. 9). Denn Gott hat Jesum durch Leiden vollenden müssen, weil er uns Allen hat Urheber des Heils werden sollen (v. 10). Denn der Unterschied zwischen dem, welcher heiligt und denen welche geheiligt werden, erstreckt sich nicht auf die (menschliche) Abstammung, hinsichtlich welcher vielmehr gilt πάντες ἐξ ἑνός (v. 11—13); hierin sei also enthalten daß jener mit diesen gleicher Abstammung und folglich auch gleicher Natur sein müsse. Dies mußte so sein, weil Christus den Tod erleiden mußte, wenn wir vom Tode und vom Herrscher des Todes frei werden und auch so lange wir leben nicht ferner in der Knechtschaft der Todesfurcht gehalten bleiben sollten (v. 14 f.). Denn nicht Engel sind es, sondern Abrahams Geschlecht, dessen er sich annimmt (praes.), Abrahams Geschlecht, das eines Hohepriesters bedarf, welcher ihre Sünden sühnt, und ihnen in der Anfechtung hülfreich ist. Um dies sein zu können, mußte er ihnen in Allem gleich geworden sein und auch wie sie den Tod erlitten haben (16—18). — Diese Angabe

zeugt; auf der andern Seite waren sie auch davon überzeugt, daß eine sünden-sühnende, priesterliche und hohepriesterliche

---

des Gedankenzusammenhanges kann uns im Einzelnen ebenso wenig befriedigen, als die schon bekämpfte Auffassung von v. 6—9, auf welcher sie ruht. Denn 1) die Beziehung der Worte v. 8b. auf die dem Menschen bei seiner Erschaffung übertragene Herrschaft ist durch Nichts angedeutet; auch würde, wenn mit v. 8b. das Psalmwort begründet und gerechtfertigt werden sollte (*γάρ*), eine solche tautologische Begründung sehr überflüssig erscheinen (vgl. auch Delitzsch, S. 60). 2) In v. 8c. ist der von Hofmann eingetragene Gedanke, daß der Mensch dem Tode unterliege, den Worten des Vf. ganz fremd. 3) Die Hofmann'sche Deutung von v. 9 — mit welcher seine Auffassung des Gedankenzusammenhanges steht und fällt — ist schon früher (§. 41) als unrichtig erwiesen worden. — Um Anderes, wie z. B. die sonderbare und grundfalsche Auffassung der Worte *πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα*, welche man bei Hofmann, II. S. 39 nachlesen möge, zu übergehen, verweisen wir nur noch 4) in Betreff der Hofmann'schen Deutung von v. 11—13, nach welcher in diesen vv. von der gemeinsamen menschlichen Abstammung des Heiligenden und der Geheiligtwerdenden die Rede sein soll (womit Abresch und van den Ham, S. 114 übereinstimmen, indem sie nur *ἑνός* nicht wie Hofmann, als masc., sondern als neutr. auffassen, und *σπέρματος* oder *γένους* ergänzen) auf die Gegenbemerkungen Tholuck's und Delitzsch's und auf das was oben zur Rechtfertigung unserer Auffassung gesagt worden ist. —

Am besten und am meisten mit uns übereinstimmend, so weit es nämlich bei der irrthümlichen Auffassung von v. 6—9 der Fall sein kann, gibt Delitzsch den Gedankenzusammenhang an. Nach ihm ist die aus v. 6—9, der oben angegebenen Auffassung zu Folge, sich ergebende conclusio die folgende: Also „ist der *ἄνθρωπος* und *υἱός ἀνθρώπου* des Psalms Jesus als der Mensch, in welchem was der Psalm vom Menschen insgemein sagt, wirklich geworden ist, und also gilt was der Ps. von der Unterwerfung der Welt unter den Menschen sagt der Welt der Zukunft, da es sich an der Welt der Gegenwart nicht erfüllt hat. Nicht Engeln, sondern Jesu dem Menschen und in ihm der durch ihn erlösten Menschheit ist die *μέλλουσα οἰκουμένη* unterworfen." Dabei faßt Delitzsch in v. 9 *τὸν βραχύ τι* u. s. w. als eine vorausgestellte Apposition und *Ἰησοῦν* als das eigentliche Object auf und versteht das *βραχύ τι* in v. 9, welches für den Vf. durch die auslegende

Mittler-Thätigkeit erforderlich sei, wenn der Saamen Abrahams in der Gemeinschaft mit Gott leben solle. Daher mußte ihnen

---

Geschichte einen andern Sinn gewinne, als welchen es in dem Psalmworte selbst habe, nicht mehr wie in v. 7 von einem paululum des Grades, sondern von einem paululum der Zeit. — Die weitere Gedankenreihe von v. 10 an knüpft sich dann nach Delitzsch an den Zwecksatz in v. 9 und besonders an das χάριτι ϑεοῦ an, indem der Vf. in Rücksicht auf das Aergerniß der Hebräer an der Leidensgestalt Jesu (vgl. S. 101) nachweist, „daß der ewige Gottessohn in die Niedrigkeit der gegenwärtigen unter der Herrschaft des Todes befindlichen Menschennatur eingehen mußte, um die ihm, wie im A. T'e geweissagt war, brüderlich verbundene Menschheit mit sich auf die Höhe des ihr laut Ps. 8 zugesprochenen Berufes emporzuheben." Der Sinn von v. 10 sei nämlich: „Um die Menschheit aus der Leidenstiefe, in welcher sie ihrer Bestimmung so unähnlich ist, auf die Höhe ihrer Bestimmung emporzustellen, mußte er seinen Sohn durch eben diese Leidenstiefe hindurch zur Herrlichkeit emporführen, so daß er nun durch ihn, den durch menschlich Leiden Vollendeten, die Menschen zu herrlichen Gotteskindern machen kann." Daß die Menschen durch Christum zu einer Gemeinschaft gleicher, gottgewirkter Heiligung mit Christo, zur Gotteskindschaft und damit zum Bruder-Verhältnisse zu Christo erhoben werden sollen, werde dann in v. 11—13, und daß dies nur habe geschehen können, indem Christus, in das natürliche Gemeinschafts-Verhältniß gleichen leiblichen Lebens zu den Menschen tretend, durch Leiden vollendet wurde, in v. 14—18 bewiesen. — Diese Angabe des Gedankenzusammenhanges wäre, wenn ihre Voraussetzung richtig wäre, — wie gesagt — die annehmbarste. Doch hätten wir auch gegen sie noch Manches einzuwenden; wir beschränken uns auf drei Gegenbemerkungen: 1) Der angenommene Wechsel in der Bedeutung des βραχύ τι ist schon an sich sehr unwahrscheinlich, und darf um so weniger angenommen werden, da der art. τόν in v. 9 Jesum als den bezeichnet, von welchem das Psalmwort sagt, daß er βραχύ τι unter die Engel erniedrigt gewesen sei. Wie kann man doch da annehmen, daß der Vf. dem Psalmworte in seiner Anwendung auf Jesum einen andern Sinn gegeben habe, als in welchem er es vorher angeführt hatte! 2) V. 10 schließt sich nicht blos an den Zwecksatz in v. 9 an; vgl. §. 41. 3) In v. 11—13 ist nicht, wie Delitzsch nach dem Vorgange Ebrard's (s. oben) annimmt, davon die Rede, daß die Menschen durch Christum zum Gemeinschaftsverhältniß gleicher gott-

die Auffassung des messianischen Werkes als eines für den Abrahams-Saamen vollzogenen hohepriesterlichen Werkes, so neu und überraschend sie ihnen auch sein mochte, doch sehr einleuchten. Und wenn nun der Nachweis geführt war, daß Christus wahrer Mensch sein mußte und daß sein Leiden und sein Tod nicht nur für ihn ein Weg zur Herrlichkeit, sondern auch ein nothwendiges Erforderniß war, wenn er als der Messias des Abrahams-Saamens hohepriesterlich sich annehmen sollte, so mußte für die, welche überhaupt noch für Belehrung empfänglich waren, der Anstoß an der Knechtsgestalt und an dem Kreuzestode Christi gehoben sein. —

Es ist uns nun klar, daß die Lehren über die wahre menschliche Natur und über die verschiedenen Stände Christi unmittelbar dem Zwecke dienen, welchen der Vf. vor Augen hatte, und daß sie mittelbar, indem sie nämlich die Zweifel an der Erhabenheit des neutest. Offenbarungsmittlers beseitigen, auch den Grundgedanken des ganzen Briefes, die Erhabenheit des neuen Bundes über den alten, begründen. Der Gedankenzusammenhang des 2ten Capitels zeigt uns aber auch, daß dieselben in der innigsten Beziehung zu der Hauptlehre des Vf's, zu der Lehre vom Hohepriesterthum Christi stehen. Denn indem der Vf. das Erlösungswerk, welches er eben fast ausschließlich als ein hohepriesterliches auffaßt, als den Hauptzweck der Erscheinung Christi auf Erden betrachtet, stellt er die Menschwerdung, das Lebensschicksal und den Tod Christi in das Licht jener im Mittelpunkt seiner christlichen

---

gewirkter Heiligung mit ihm erhoben werden sollen, sondern davon, daß die menschlichen Söhne Gottes im Gemeinschaftsverhältniß gleicher Abstammung von Gott und im Bruderverhältnisse zu Christo stehen. Die Bedeutung dieser vv. in ihrem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden ist also von Delitzsch unrichtig angegeben. — Schließlich machen wir noch darauf aufmerksam, wie viel einheitlicher der Gedanken-Zusammenhang sich darstellt, sobald wir die Deutung der Psalmworte auf den Menschen überhaupt aufgeben, und den Gedanken, daß die Menschheit zur Herrschaft über die „zukünftige Welt" berufen ist, aus dem Spiele lassen. —

Gesammtanschauung stehenden Lehre. Er selbst betrachtet den ganzen Lebensgang Christi von diesem Mittelpunkte aus; und da erscheint ihm die tiefe Erniedrigung und das schwere Todesleiden Christi als die nothwendige Voraussetzung seines messianischen Heilswerkes; zu dieser Betrachtungsweise des Lebensganges Christi, für welche dieser nichts Anstößiges enthält, möchte er auch die Hebräer anleiten. —

Wie ausschließlich er den Lebensgang Christi von jenem Mittelpunkte aus betrachtet, kann man an jeder einzelnen der in den §§. 36—43 erörterten Lehren erkennen. Denn die Lehren, daß der Sohn Gottes in Allem uns gleich geworden (2, 14—18.), daß er wie wir versucht worden (2, 18. 4, 15.), daß er sündlos gewesen und geblieben ist (7, 26—28.), und daß auch bei ihm eine sittlich-religiöse Entwicklung stattgefunden hat (2, 17. 5, 7 ff.), ferner die Unterscheidung der verschiedenen Stände Christi (5, 6—10.), und die Lehren von seiner τελείωσις (5, 9 f. 7, 28.), von seiner Himmelfahrt (4, 14. 6, 20. 7, 26. 9, 11 f. 24.) und von seinem Sitzen zur Rechten Gottes (8, 1. 10, 12 f.) stehen nach dem Zusammenhange, in welchem sie in unserem Briefe vorkommen, sämmtlich in offen vorliegender Beziehung zu der Lehre von der hohepriesterlichen Würde und Wirksamkeit Christi. Besonders aber ist der schon erwähnte (§. 43) Umstand, daß die Auferstehung Christi in unserem Briefe so sehr hinter seine Himmelfahrt zurücktritt daraus zu erklären, daß der Vf. den ganzen Lebensgang Christi im Lichte der Idee seines hohepriesterlichen Amtes betrachtet. Dem Factum der Auferstehung Christi von den Todten konnte in der Gesammtanschauung unseres Vf's keine hervorragende Stelle zukommen, weil sich in den Amtsverrichtungen des alttest. Hohepriesters Nichts findet, was demselben analog wäre, während dagegen die Himmelfahrt als ein dem jährlichen Eingehen des Hohepriesters in das Allerheiligste entsprechendes hohepriesterliches Eingehen Christi in den Himmel für unsern Vf. von der allergrößten Bedeutung sein mußte. —

So sehen wir, daß der zweite die Person des neutest.

Offenbarungsmittlers betreffende Gedankenkreis unseres Vf's mit seinem dritten Gedankenkreise, welcher die im neuen Bunde vorhandenen Veranstaltungen, mittelst welcher das Bundesvolk zur τελείωσις gelangen soll, zum Gegenstande hat, sich unmittelbar berührt, und daß letzterer auf die Ausbildung und Gestaltung des ersteren einen nicht unbedeutenden Einfluß geübt hat.

Vierter Abschnitt.

Vergleichung der Christologie des Hebräerbriefes mit verwandten christologischen und logologischen Lehren.

§. 45.

Einfluß alttest. Stellen auf die Christologie des Vf's.

Indem wir uns nun nach der vollständigen Darstellung der Lehre des Vf's über die **Person** des neutest. Offenbarungsmittlers wieder unseren vergleichenden, biblisch-theologischen Untersuchungen zuwenden, liegt uns vor Allem die Frage nahe, ob auch die christologischen Anschauungen des Vf's irgendwie im A. T'e wurzeln. Zwar ist es der Natur der Sache nach nicht zu erwarten, daß dieselben ebenso wie seine Anschauungen über das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes auf alttest. Grundlage ruhen (vgl. §. 21). Das aber läßt sich allerdings erwarten, daß auch in der Christologie eines in dem alttest. Gottesworte lebenden und webenden Mannes irgend ein Einfluß alttest. Stellen muß nachgewiesen werden können. Und dies ist denn auch wirklich der Fall. Wir haben nicht die Absicht, uns hier auf eine Erörterung der alttest. Begriffe רוּחַ יְהוָֹה, דְּבַר יְהוָֹה, מַלְאַךְ יְהוָֹה, חָכְמָה, כְּבוֹד יְהוָֹה und שֵׁם יְהוָֹה, die wir als die, freilich noch unentwickelten Keime der neutest. Lehre vom Unterschied zwischen Vater, Sohn und h. Geist ansehen einzulassen. Ebensowenig wollen wir **das** was das A. T. von einer höheren über das gewöhnliche menschliche Maaß hinausgehenden Würde und Begabung des verheißenen Messias sagt, hier zusammen-

stellen. Denn jene Begriffe und diese Aussagen sind die alttest. Anknüpfungspunkte nicht für die Christologie unseres Briefes, sondern für die des N. T's überhaupt. Da wir uns speciell mit dem Hebrbriefe beschäftigen, so beschränken wir uns darauf auf den unmittelbaren und unverkennbaren Einfluß, welchen das A. T. auf die in diesem Briefe vorliegende Christologie geübt hat, aufmerksam zu machen. —

Man würde freilich irren, wenn man die Cap. 1, 5 ff. angeführten alttest. Stellen als die Quelle betrachten wollte, aus welcher der Vf. seine Erkenntniß der Erhabenheit der Person Christi geschöpft hat. Die Erhabenheit Christi über die Engel muß ihm ja nach der in 1, 2 f. gegebenen und nicht aus dem A. T'e entnommenen Characteristik des Sohnes, ganz abgesehen von alttest. Stellen, gewiß gewesen sein. Ja er hätte z. B. die 1, 10 ff. angeführte Stelle gar nicht als eine auf den Sohn bezügliche betrachten können, wenn er nicht mit der Voraussetzung schon zu derselben hinzugetreten wäre, daß der Sohn der Vermittler der Weltschöpfung war. — So viel aber wird anerkannt werden müssen: einerseits die Bemerkung, daß im ganzen A. T'e nur dem Messias, nicht aber irgend einem Engel, der Sohnesname in besonders auszeichnendem Sinne beigelegt wird, und andererseits die Vergleichung der Aussagen des A. T's über das Wesen der Engel, über ihre Stellung im Reiche Gottes und über ihr Verhältniß zu Gott mit den viel höheren Aussprüchen über den Rang und die Stellung des Messias im Reiche Gottes haben mit dazu beigetragen die Ueberzeugung des Vf's von der Erhabenheit Christi über die Engel weiter zu entfalten und fester zu begründen. —

Einen viel bedeutenderen Einfluß aber haben die Stellen Ps. 8, 5—7. und Ps. 110 auf seine christologischen Vorstellungen geübt. Aus der ersteren hat er das Wort entnommen, welches den scheinbaren Widerspruch zwischen der Erkenntniß der Erhabenheit Christi als des Sohnes Gottes und der geschichtlichen Kunde von seiner Niedrigkeit und Knechtsgestalt löst; sie lehrte ihn in dem Leben Christi auf Erden eine kurze Zeit währende Erniedrigung unter die Engel erken-

nen. Wir wollen zwar auch hier nicht behaupten, daß er die Idee eines Herabsteigens des Sohnes Gottes aus einem seiner Menschwerdung vorausgehenden Zustande der Herrlichkeit aus dieser alttest. Stelle erst geschöpft habe; aber den begrifflichen Ausdruck dafür hat er nicht wie der Apostel Paulus sich selbst geschaffen (vgl. z. B. Phil. 2,7.), sondern der achte Psalm hat ihm denselben an die Hand gegeben. —

Offenbar tritt aber der Einfluß der beiden angeführten Stellen in der Lehre von dem erhöhten Christus an den Tag. Es ist bekannt, daß die nicht nur in unserem Briefe, sondern auch bei Paulus, Petrus, Marcus (16,19.) und in der Apocalypse vorkommende Vorstellung vom Sitzen Christi zur Rechten Gottes ihre Quelle in dem von Jesu selbst ausdrücklich auf seine Person gedeuteten ersten Vers des Ps. 110 hat. Aus demselben Psalme, mit dem man Zach. 6,9—14. vergleiche, floß auch die Idee, daß der erhöhte Christus nach der Weise Melchisedeks die königliche und die hohepriesterliche Würde in sich vereinige; und daß die Anschauung von Christo als dem himmlischen Hohepriester namentlich auf die Lehre des Vf's von der Erhöhung Christi einen tief gehenden Einfluß geübt hat, haben wir schon früher (§. 44) gesehen. — Auch das, daß in unserem Briefe Gott als derjenige erscheint, welcher die Feinde Christi ihm zu Füßen legt und ihm Alles unterthan macht, so daß der Schein entsteht, als ob der erhöhte Christus dabei ganz unthätig sei, kann nur auf Rechnung des Einflusses gesetzt werden, welchen die Worte des Ps. 110 und des Ps. 8 (vgl. übrigens auch Dan. 7,13 f.) auf die Vorstellungsform und Darstellungsweise des Vf's geübt haben.

Endlich ist der Vf. durch die aus dem achten Psalme citirten Worte dazu veranlaßt worden in der Erhöhung Christi die beiden Momente der Krönung mit Herrlichkeit und Ehre und der völligen factischen Uebertragung der Herrschaft über Alles zu unterscheiden, und jene als schon geschehen, diese dagegen als noch in der Zukunft liegend zu bezeichnen. Es mußte ihm bei der Betrachtung der drei Sätze des Psalmwortes, wenn er den ersten (ἠλάττ. αὐτ. u. s. w.) auf den

vergangenen Zustand der Erniedrigung und den zweiten (δοξ. κ. τ. u. s. w.) auf den darauf gefolgten jetzigen Zustand der Erhöhung Christi bezogen hatte, nahe liegen den dritten Satz (παντ. ὑπ. u. s. w.) von einer auf die Krönung mit Herrlichkeit und Ehre folgenden, also noch zukünftigen Uebertragung der Alles umfassenden Weltherrschaft zu verstehen. —

Wir haben hiernach bei der Erklärung der Genesis der christologischen Anschauungen des Vf's auch einige alttest. Stellen als einen zwar untergeordneten, aber doch einen nicht unbedeutenden Einfluß übenden Factor zu betrachten. —

§. 46.

Verhältniß derselben zu der Geschichte und dem Selbstzeugniß Christi.

Sehen wir nun weiter zu wie sich die Christologie des Vf's zu der in den Evangelien vorliegenden Lebensgeschichte und zu dem Selbstzeugniß Jesu Christi verhalte! In Beziehung auf die Lebensgeschichte Christi können wir uns kurz fassen. Wir haben schon früher (§. 36) die in unserem Briefe erwähnten, zum Theil ganz speciellen Züge aus derselben zusammengestellt. Und wie hierin unser Brief mit den Berichten der Evangelien übereinstimmt, so findet sich auf der andern Seite in den letzteren Nichts, was nicht zu dem Bilde paßte, welches unser Vf. von der Person Christi entworfen hat. Seine Christologie ist das dogmatische Ergebniß einer richtigen und allseitigen Betrachtung der evangelischen Geschichte. Nur von den in den Evv. berichteten Wundern Christi, auf welche allerdings in unserem Briefe nirgends Bezug genommen ist*), könnte man denken, daß sie mit dem von unserem Vf. stark betonten Gedanken, daß Christus

*) 2, 4. ist, wie aus den Worten πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς hervorgeht, nur an die von den Aposteln vollbrachten Wunder zu denken. —

in Allem uns gleich gewesen ist, nicht wohl vereinbar seien. Allein nicht die Wunder selbst — man denke nur an die von den Aposteln vollbrachten Wunder — sondern nur eine die Wahrheit der menschlichen Natur Christi nicht vollkommen anerkennende Betrachtungsweise derselben, als wären sie nämlich Aeußerungen der göttlichen Allmacht, die der Sohn nach seiner Menschwerdung, ebenso wie vor derselben, besessen habe, ist mit dem was unser Brief über den Zustand Christi während der Tage seines Fleisches sagt, nicht vereinbar. — Wir machen noch besonders darauf aufmerksam, daß die Aussagen des Vf's über die sittliche Entwicklung Christi mit dem, was Lucas von der Kindheit Christi sagt: *Τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο, πληρούμενον σοφίας* (1, 40.) und *καὶ Ἰησοῦς προέκοπτεν σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις* (1, 52.) gut zusammenstimmt. Auch ist zu beachten, daß dies, von unserem Briefe abgesehen, die einzige Erwähnung der menschlichen Entwicklung Christi ist, und daß sich dieselbe gerade bei dem, der paulinischen Schule angehörigen Evangelisten findet *). —

Was das Zeugniß Christi über sich selbst betrifft **), so ist die Christologie unseres Briefes mit demselben vollkommen im Einklang. Auch im Munde Christi bezeichnet der Name „Sohn Gottes", welchen er sich beilegt, über den theokratischen Begriff des „Sohnes Gottes" hinausgehend, ein metaphysisches Verhältniß einziger Art zum Vater ***). Er bezeugt seine Präexistenz, bezeugt daß er war, ehe denn Abraham war, daß er vom Himmel herabgestiegen ist, und daß er die Herrlichkeit, die ihm zu Theil werden sollte, schon

*) Vgl. was wir weiter unten über die *πειρασμοί* Christi bemerken; auch Tholuck (2te Aufl.), S. 232, Anm. —

**) Ueber das Verhältniß der in den synoptischen Evv. enthaltenen Aussprüche Christi zu den im Ev. Joh. mitgetheilten vgl. Schmid, I. 185—189.

***) Vgl. Schumann, I. S. 328—333 und Schmid, I. S. 158—164.

ehe die Welt war, bei Gott hatte (vgl. bes. Joh. 6, 62. 8, 58. 17, 5.) *). Die Vermittlung der Weltschöpfung und Welterhaltung, so wie der Stiftung des alttest. Gottesreiches schreibt er sich zwar nicht ausdrücklich zu. Doch ist diese Lehre nur ein Rückschluß von dem was Christus über das Verhältniß seiner Thätigkeit während seines irdischen Lebens zu der Thätigkeit des Vaters gesagt hatte **) auf die Zeit vor seiner Menschwerdung; und der Gedanke, daß er die Stiftung des alttest. Gottesreiches vermittelt habe, schließt sich außerdem an den Ausspruch Joh. 8, 56—58. an. Dagegen bezeugt er wieder ausdrücklich, daß ihm Alles von seinem Vater übergeben sei (Matth. 11, 27.), und (nach seiner Auferstehung) daß ihm alle Gewalt gegeben sei im Himmel und auf Erden (Matth. 28, 18.), — Worte, denen die Bezeichnung Christi als κληρονόμος πάντων (Hebr. 1, 2.) und was wir 2, 8 a. u. b. lesen, entspricht, und der Ausspruch, daß ihm jetzt noch nicht Alles unterworfen ist (2, 8 c.) nicht widerspricht. Ferner ist die Erhabenheit Christi über die Propheten von ihm selbst in seinen Aussprüchen über Johannes den Täufer und dessen Verhältniß zu den alttest. Propheten bezeugt (vgl. Matth. 11, 9 ff. Luc. 7, 26 ff.), und noch deutlicher und der Aussage unseres Briefes entsprechender in der Parabel Marc. 12, 1 ff. vgl. Matth. 21, 33 ff., in welcher er sich als den einigen geliebten Sohn den Propheten, als den Knechten gegenüberstellt; vgl. auch Joh. 8, 53 ff. — Auch sagt er von den Engeln, daß sie ihm im Zustand seiner Erhöhung dienstbar seien (vgl. Matth. 13, 41. 49. 16, 27. 25, 31.). — Aber wie unser Brief, so bezeugt auch er selbst seine Unterordnung unter den Vater, und zwar nicht blos in Beziehung auf den Zustand seiner Erniedrigung sondern auch hinsichtlich seines Sohnesverhältnisses zum Vater an und für sich; er stellt die göttliche Lebensfülle, die er in sich hat, als eine

*) Vgl. Schumann, I. S. 298—303; Schmid, I. S. 167—172.

**) Vgl. Schmid, I. S. 173 f.

ihm vom Vater mitgetheilte, und sein eigenes Wollen und Thun als ein von dem Wollen und Thun des Vaters durchaus abhängiges dar (vgl. bes. Joh. 5, 17. 30. 8, 28.) *). — Das Bewußtsein der Sündlosigkeit und der steten Uebereinstimmung seines Willens mit dem Willen des Vaters spricht er öfters aus (vgl. bes. Joh. 8, 46. 29. 4, 34. 5, 30.) **). Ebenso bezeugt er, daß er sich der ihm innewohnenden Kraft des unauflöslichen Lebens bewußt war, und stellt darum seinen Tod als eine freiwillige Selbsthingabe dar (vgl. Joh. 10, 17 f. auch Matth. 26, 24. Luc. 22, 22.). —

Aber auch was unser Brief von Christo als wahrem Menschen lehrt hat seine Anknüpfungspunkte in den Reden Christi. Wir machen zunächst darauf aufmerksam, daß die im Munde Christi so häufige Selbstbenennung (ὁ) υἱός τοῦ ἀνθρώπου in keiner andern neutest. Schrift, wohl aber in unserem Briefe (2, 6.) sich findet ***). Sodann vergleiche man zu dem was unser Vf. über die der unsrigen gleiche menschliche Natur Christi so wie über die Gleichheit seines Lebensganges mit dem unsrigen sagt die Worte Christi Matth. 11, 19. (Luc. 7, 34.) Matth. 8, 20. (Luc. 9, 58.) und die zahlreichen Leidensverkündigungen †). — Ferner redet auch Christus in einem allein von Lucas aufbehaltenen Worte von πειρασμοῖς, die ihm widerfahren seien (Luc. 22, 28.) ††). Selbst dafür, daß seine sittliche Entwicklung während der Dauer

---

*) Vgl. Schumann, I. S. 324—328. Schmid, I. S. 165. 173. 184. —

**) Vgl. Schumann, I. S. 284 ff. Ullmann, a. a. O. S. 94—106. Schmid, I. S. 178 f. —

***) Allerdings hat die Formel in den Reden Christi fast immer den Artikel, welcher in der ein Citat enthaltenden Stelle des Hebrbriefes fehlt. Doch fehlt derselbe auch Joh. 5, 27. —

†) Vgl. Schumann, I. S. 281—284. Schmid, I. S. 145 ff. 151.

††) Auf eine Christo widerfahrene wirkliche Versuchung deutet auch sein nach Matth. 16, 23. zu Petrus gesprochenes Wort. —

seines irdischen Lebens noch nicht vollendet war, haben wir ein Zeugniß von ihm selbst. Wir meinen das Wort Marc. 10, 18. Luc. 18, 19. vgl. Matth. 19, 17. Denn das nachdrückliche οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἷς ὁ θεός oder — wie die Worte bei Matth. lauten — εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός stimmt mit der Erklärung, nach welcher Christus nicht das Prädikat „gut" von sich ablehnt, sondern nur sagen will: jener Jüngling dürfe ihn auf seinem Standpunkt, da er nämlich Christum für einen blos menschlichen Lehrer halte, nicht „guter Meister" nennen, schlecht zusammen. Wir sind der Ansicht, daß Christus das Wort „gut" in absolutem Sinne (vgl. das ὁ ἀγαθός) verstanden wissen will, und das Prädicat in diesem Sinne wirklich für seine Person ablehnt und Gott allein zuschreibt. So verstanden zeigt der Ausspruch allerdings nicht, daß er ein anderes Bewußtsein, als das der wesentlichen Einheit mit dem göttlichen Willen gehabt hat, wohl aber, daß er sich bewußt war in seiner sittlichen Entwicklung noch nicht die höchste Stufe der absoluten Vollkommenheit, welche damals noch Gott allein eigen war, erreicht zu haben*). — Zu dem unserem Briefe eigenthümlichen Begriffe der τελείωσις könnte man das τετέλεσται Joh. 19, 30. vergleichen, wenn nicht die Vergleichung von Joh. 17, 4. und 4, 34. nöthigte, es in anderem Sinne zu verstehen. — Daß die Vorstellung des Sitzens Christi zur Rechten Gottes in einer von Christo selbst öfters auf sich gedeuteten Stelle ihre Quelle hat, ist schon oben bemerkt worden. Seine Erhöhung bezeichnet Christus selbst als eine Rückkehr in seinen früheren, ihm als dem geliebten Sohne Gottes gebührenden Zustand der Herrlichkeit

*) Vgl. Meyer zu Marc. 10, 18. und Schumann, I. S. 291. — Was Hahn: die Theologie des N. T. I. S. 100 f. über die Stelle sagt, ist ungenügend, so richtig auch die Unterscheidung zwischen ἀγαθός und δίκαιος ist; denn nicht darin liegt die Schwierigkeit, daß der Creatur gegenüber Gott allein das Prädicat ἀγαθός zukommen soll, sondern darin daß Christus dasselbe von sich ablehnt; und dies zu erklären reicht der Unterschied zwischen ἀγαθός und δίκαιος nicht aus. —

(vgl. Joh. 17, 5. mit v. 24. 6, 62.); und die Betrachtungsweise, nach welcher dieselbe der Lohn ist, welchen er sich durch sein Verhalten während seines Erdenlebens verdient hat, knüpft sich an Aussprüche wie Joh. 10, 17. 8, 29. 13, 32. 15, 10. 17, 4. vgl. v. 5. (vgl. Luc. 24, 26. 46.) an. —

Wir sehen: die Lehre des Vf's von der Person Christi ist, wie sie mit der Geschichte im Einklang steht, auch durchgängig in dem Selbstzeugniß Jesu Christi begründet. Es ist in derselben kein Gedanke, für den sich nicht ein Beleg oder wenigstens ein Anknüpfungspunkt in einem Ausspruch Christi fände. Zwar wissen wir aus den eigenen Worten des Vf's, daß er nicht selbst Augenzeuge des Lebens Christi und Ohrenzeuge seiner Worte gewesen ist (vgl. 2, 3.). Auch wollen wir nicht behaupten, daß er eines unserer Evangelien gekannt und gelesen habe. Denn das Ev. Johannis, in welchem doch die meisten der oben angeführten Aussprüche enthalten sind, ist ja später geschrieben als unser Brief; und, was eine etwaige Bekanntschaft mit einem unserer synoptischen Evv. betrifft, so weist zwar was der Vf. 5, 7. von dem Kampf in Gethsemane sagt, in einer Hinsicht mehr auf den Bericht des Matthäus und Marcus, in anderer Hinsicht mehr auf den des Lucas hin*). Da jedoch keiner unserer Evangelisten etwas von dem starken Geschrei und den Thränen, welche unser Vf. erwähnt, berichtet, so ist es am wahrscheinlichsten, daß dieser seine Kunde vom Leben Christi der mündlichen Ueberlieferung verdankte (vgl. 13, 7.). Aber gerade dann hat es ein doppeltes Interesse**) zu sehen, daß seine Christologie in dem Selbstzeugniß Christi wohl begründet ist. —

---

*) Auf Matthäus und Marcus durch die Bezeichnung Gottes (vgl. §. 36); auf Lucas dagegen durch die starken Ausdrücke in der Schilderung dieses Gebetskampfes; vgl. Luc. 22, 44. —

**) Für die historische Glaubwürdigkeit der Evv., namentlich des Ev. Joh., legt die Christologie unseres Briefes und die anderer neutest. Briefe ein noch nicht genug beachtetes Zeugniß ab. —

§. 47.

Ihr Verhältniß zu der paulinischen Christologie.

Besonders wichtig ist nun das Verhältniß der Christologie unseres Briefes zu der des Apostels Paulus. Es ist allgemein anerkannt, daß die beiden apostolischen Männer in diesem Lehrstück in allen wesentlichen Punkten mit einander übereinstimmen *). Diese Uebereinstimmung ist so groß und unverkennbar, daß selbst Köstlin und Ritschl zugestehen müssen, daß die Christologie unseres Vf's die paulinische höhere Auffassung der Idee des Sohnes Gottes zur Voraussetzung habe und daß sich wenigstens hier eine directe Abhängigkeit unseres Vf's von dem Apostel nicht verkennen lasse **). —

Vergegenwärtigen wir uns zunächst die einzelnen gemeinsamen Lehrpunkte, in welchen diese Uebereinstimmung an den Tag tritt ***)!

Zunächst hat die paulinische Christologie, wie insbesondere die jüngeren aber auch einige Stellen der älteren Briefe zeigen, denselben Ausgangspunkt, wie die unseres Briefes; auch Paulus faßt zunächst die höhere, göttliche Seite in der Erscheinung des historischen Christus in's Auge. Den historischen Christus nennt er in metaphysischem Sinne den Sohn Gottes, und an diesen Begriff knüpfen sich, wie in unserem Briefe, alle hohen Prädicate an, die er Christo beilegt. Er nennt Christum das Ebenbild des unsichtbaren Gottes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου), und sagt, daß in seinem Angesichte die Herrlichkeit Gottes offenbar werde

---

*) Vgl. z. B. Usteri, S. 292; Schumann, II. S. 771. 774. 780. —

**) Vgl. Köstlin, Abhandl. 1854. S. 467 und 474; Ritschl, 2te Aufl., S. 167 f. —

***) Für die beste Darstellung der paulinischen Christologie halten wir die von Schmid, II. S. 289—308; vgl. auch Neander, II. S. 792—806 und Meßner, S. 229—238.

(Col. 1, 15. 2 Cor. 4, 4. vergl. v. 6.)*), so wie daß das ganze πλήρωμα des göttlichen Wesens leibhaftig (d. h. so daß es eine bestimmte Gestalt in ihm gewonnen hat) in ihm wohne (Col. 2, 9. vgl. 1, 19.). Diese Aussprüche haben offenbar denselben Sinn, welchen unser Brief durch die Worte „Ausglanz der Herrlichkeit Gottes" ausdrückt. Denn wenn auch das Wort εἰκών an und für sich (vgl. 1 Cor. 11, 7.) schwächer und weniger sagend erscheint, als der Ausdruck ἀπαύγασμα, so zeigen doch die andern eben angeführten Stellen, daß der Apostel keinen niedrigeren Begriff mit demselben verband, als unser Vf. mit seinem Ausdruck**). — Ob auch Paulus Christo das Prädicat θεός gegeben habe — eine Frage die wir wenigstens in Beziehung auf Röm. 9, 5. bejahen — ist hier für uns von geringerer Bedeutung, da, wie wir sahen, in unserem Briefe auf diese Bezeichnung kein besonderes Gewicht zu legen ist***). — In ganz gleicher Weise wie unser Brief lehrt der Apostel eine persönliche Präexistenz Christi und zwar eine schon vorweltliche, also ewige Präexistenz (vgl. bes. 1 Cor. 10, 4. Phil. 2, 6. und Col. 1, 17.: καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων). Auch in der paulinischen Darstellung des Verhältnisses, in welchem der vor- und überweltliche Christus zu Gott und der Welt steht, läßt sich wenig entdecken, worin unser Brief von derselben abwiche. In demselben Sinne, in welchem in unserem Briefe das ein-

---

*) Die Vergleichung von 2 Cor. 4, 6. mit v. 4 zeigt, daß mit dem Ebenbilde Gottes hier doch mehr gesagt werden soll, als 1 Cor. 11, 7. (gegen Meßner, S. 234).

**) Wir können daher in diesem von unserem Vf. Christo beigelegten Prädicate keinen Fortschritt über die paulinische Christologie hinaus und keine Annäherung an die johanneische Christologie erkennen. Gegen Köstlin, S. 393; Lutterbeck, II. S. 207.

***) In keinem Fall können wir zugeben, daß der Vf. des Hebrbriefes rücksichtlich dieser Bezeichnung in der Anwendung der philonischen Logoslehre auf die Person Christi weiter gehe, als der Apostel Paulus, was Schumann, II. S. 779 behauptet.

sache πρωτότοκος vorkommt, wird Christus Col. 1, 15. πρωτότοκος πάσης κτίσεως genannt *); die Vermittlung der Weltschöpfung wird ihm 1 Cor. 8, 6. (δι᾽ οὗ τὰ πάντα) und Col. 1, 16. zugeschrieben; ebenso die Welterhaltung in den Worten τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν Col. 1, 17. **); die Weltherrschaft legt Paulus auch nur dem erhöhten Christus bei, und hebt hier namentlich, wie unser Vf. hervor, daß nach dem Ausspruch des achten Psalmes Alles (Gott selbst allein ausgenommen) Christo unterthan gemacht sei (1 Cor. 15, 27.); auch Ephes. 1, 22. Phil. 3, 21. bedient er sich der betreffenden Psalmworte, um die allesumfassende Herrschaft Christi zu bezeichnen. Ferner sagt er ausdrücklich, daß Christus über alle Engel erhöht worden sei (vgl. Ephes. 1, 21. Col. 2, 10. Phil. 2, 9 ff. auch Röm. 14, 10 f.); auch seine frühere Erhabenheit über die Engel ist schon damit ausgesprochen, daß Col. 1, 16. besonders hervorgehoben wird, auch die Engel

---

*) Sonderbarer Weise hat z. B. Usteri, S. 300 diese Worte so aufgefaßt, als werde Christus als die erste κτίσις Gottes, also als der Erstgeschaffene bezeichnet, so daß er von Paulus mit zur Creatur gerechnet würde. Diese Auffassung ist nach dem Context schlechthin unzulässig. Vgl. Schmid, II. S. 301. Auch das, daß in rabbinischen Stellen Gott selbst „der Erstgeborene" und „der Erstgeborene der ganzen Welt" heißt, hätte diese irrige Auffassung verhüten sollen; vgl. Schöttgen, I. S. 922. — Vorsichtiger drückt sich Köstlin, S. 357 f. und 393 aus; er erkennt an, daß Christus in der paulinischen Stelle nicht als Geschöpf bezeichnet werde, behauptet aber, daß er durch das πρῶτος doch in eine Reihe mit der Creatur gestellt werde, was unser Vf. nicht thue, und sieht darin wieder ein Hinausgehen der Christologie unseres Briefes über die paulinische (oder vielmehr die des Colosserbriefes) und eine Annäherung an die johanneische. Allein wir können darin, daß im Hebrbrief das πρωτοτόκος ohne weiteren Beisatz steht, einen solchen Unterschied nicht begründet finden; und ebensowenig kann Köstlin auf die Bezeichnung „Ausglanz der Herrlichkeit Gottes" sich berufen, da — wie oben bemerkt — ganz Entsprechendes auch im Colosserbrief sich findet. Was aber dennoch an seiner Bemerkung richtig ist werden wir unten sehen.

**) Vgl. aber was unten hierüber zu bemerken ist.

seien in ihm, durch ihn und zu ihm geschaffen *). Dagegen ist Christus auch nach paulinischer Lehre Gott dem Vater untergeordnet und von ihm abhängig (vgl. 1 Cor. 3, 23. 11, 3. 15, 24. 28. Röm. 6, 3. Gal. 4, 4. aber auch Ephes. 1, 17. 20 ff. Phil. 2, 9. und Col. 1, 16., wo in Beziehung auf die Weltschöpfung nur das ἐν αὐτῷ, δι' αὐτοῦ und εἰς αὐτὸν von Christo ausgesagt ist, nicht aber das ἐξ αὐτοῦ (vgl. 1 Cor. 8, 6. Röm. 11, 36.) **).

Auch die wahre Menschlichkeit Christi wird von Paulus entschieden hervorgehoben. Aus der großen Zahl von Stellen, die angeführt werden könnten, vgl. man besonders Röm. 1, 3. 8, 3. 9, 5. 2 Cor. 13, 4. Gal. 4, 4. Phil. 2, 7 f. 1 Tim. 3, 16. ***); namentlich beachte man die Worte ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας in Röm. 8, 3. und die Worte ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος in Phil. 2, 7 f., welche den Aussprüchen unseres Briefes in 2, 14. 17. vollkommen entsprechen †). Wie ferner unser

---

*) Auch der durch den Zweck unseres Briefes geforderte ausführliche Nachweis der Erhabenheit Christi über die Engel kann daher nicht als etwas von der paulinischen Christologie Abweichendes betrachtet werden; dies haben unrichtiger Weise Schulz, S. 111 und Baumgarten-Crusius, S. 90 behauptet. Ebenso sagt Baur, „Paulus d. Ap. J. Chr.", S. 636: Paulus setze die Engel noch in keine nähere Beziehung zu Christo; es liege dies noch außerhalb seines Gesichtskreises. Freilich ruht diese Behauptung auf der Voraussetzung, daß die jüngeren paulinischen Briefe unächt seien; und rücksichtlich der älteren Briefe müssen wir zugeben, daß die Erhabenheit Christi über die Engel, obwohl sie in 1 Cor. 15, 27. und Röm. 14, 10 f. — namentlich in der ersteren Stelle — implicite gelehrt ist, doch von dem Apostel noch nicht besonders hervorgehoben wird, aber nicht deßwegen „weil ihm Christus auch als der κύριος τῆς δόξης zu wesentlich Mensch ist," sondern weil er dazu keine Veranlassung hatte. —

**) Vgl. Schumann, II. S. 540. 562. Schmid, II. S. 302. 305 f.

***) Vgl. Schumann, II. S. 523 f. Schmid, II. S. 291 ff.

†) Was in der Betrachtung Christi als eines wahren, in Allem uns gleichgewordenen Menschen unserem Briefe eigenthümlich ist, wird unten erörtert werden.

Vf. in der Menschwerdung Christi eine Erniedrigung unter die Engel erkannt hat, so stellt auch Paulus dieselbe als ein Herabkommen vom Himmel (Ephes. 4, 9 f. vgl. 1 Cor. 15, 47 ff.), als ein Armwerden um unsertwillen (2 Cor. 8, 9.) *) und als eine Selbstentäußerung (Phil. 2, 7.) dar. Den Armgewordenen und in der Knechtsgestalt Lebenden zeichnet er aber wieder vor allen Menschen als den, der von keiner Sünde wußte (vgl. 2 Cor. 5, 21.) und vollkommenen Gehorsam bewies (Phil. 2, 8.) aus, und nennt neben seiner schwachen todesfähigen σάρξ als seine Person mit constituirend das gottesmächtige, den Sieg über den Tod in der Auferstehung herbeiführende πνεῦμα ἁγιωσύνης (vgl. Röm. 1, 3 f. vgl. mit 2 Cor. 13, 4.) **).

In Beziehung auf die Lehre von dem erhöhten Christus beachte man außer dem was schon oben bemerkt ist, daß auch in einer paulinischen Stelle der Gedanke ausgesprochen ist, daß Christus über alle Himmel sich erhoben hat (vgl. Ephes. 4, 10.: ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν); von dem Sitzen Christi zur Rechten Gottes spricht Paulus Röm. 8, 34. Ephes. 1, 20. (ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ

---

*) Vgl. zu dieser Stelle Meyer und Meßner, S. 231 f.

**) Vgl. über diese von der Tübinger Schule vielfach mißbrauchten Worte Meyer z. d. St. und Schmid, II. S. 297. — Auch in Beziehung auf die betr. Stelle des Hebrbriefes (9, 14.) bemerkt Köstlin, S. 396 f.: „Der Hebrbrief scheidet also zwischen υἱός und πνεῦμα nicht, sondern setzt vielmehr der Welt gegenüber eben in den Besitz des πνεῦμα das Wesen des υἱός, wie dies namentlich in den älteren paulin. Briefen der Fall ist; er verdrängt nicht, wie Johannes, durch das Princip des λόγος das πνεῦμα (als ob dies bei Johannes der Fall wäre, vgl. Joh. 1, 32 f. 3, 34.!), sondern bereichert blos den paulinischen υἱὸς θεοῦ πνευματικός mit den Prädicaten der vorweltlichen persönlichen Präexistenz," eine Bemerkung die dem widerspricht, was Köstlin selbst S. 393 von der Christologie unseres Briefes gesagt hatte. Dennoch hat Schwegler, II. S. 292 dieselbe wörtlich nachgeschrieben, obwohl er dadurch noch viel stärker, als Köstlin, sich selbst widerspricht; vgl. S. 286 f. —

ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) vgl. 2, 6. Col. 3, 1., vgl. auch 1 Cor. 15, 25. — Auch finden wir bei ihm, wie in unserem Briefe die Vorstellung, daß Gott Christo Alles unterthan macht (vgl. 1 Cor. 15, 27 f. Ephes. 1, 20 ff.), während er allerdings in andern Stellen, von dem Einflusse der Psalmworte sich emancipirend, die Ueberwindung der Feinde Christo selbst zuschreibt (vgl. 1 Cor. 15, 24 f. und bes. Phil. 3, 21.). Auch der Gedanke, daß ihm, obwohl er schon die Macht hat sich Alles unterthan zu machen, doch derzeit noch nicht Alles unterworfen ist, ist klar in den Stellen 1 Cor. 15, 24—28. Phil. 3, 21. ausgesprochen. Endlich betrachtet auch der Apostel Paulus die Erhöhung Christi als einen Lohn, den er sich durch seine Selbsterniedrigung und durch seinen Gehorsam bis zum Tode, ja zum Tod am Kreuze erworben hat (Phil. 2, 9.), aber wenigstens einmal auch als eine Rückkehr in den Himmel, in welchem er zuvor war (Eph. 4, 9 f.)*). —

Man wird zugestehen müssen: die Berührungspunkte zwischen der Christologie unseres Briefes und der paulinischen sind überaus zahlreich; alle christologischen Grundgedanken sind beiden gemeinsam; und die etwa noch vorhandenen Unterschiede können von keiner großen Bedeutung sein. Allerdings sind es hauptsächlich die Briefe an die Ephes., Col. und Phil., also die jüngeren paulinischen Briefe**), aus welchen wir die Parallelen zu den Aussagen unseres Briefes entnehmen konnten; doch fanden wir auch in den älteren Briefen, namentlich in den Corintherbriefen manches Entsprechende. Wenn aber anzuerkennen ist, daß die mehr

---

*) Die nur halbwahre Bemerkung Seyffarths, S. 13, daß der Hebrbrief, von Phil. 2, 9. abweichend, die höhere Würde Jesu „mehr als eine Folge dessen, was der υἱὸς τοῦ θεοῦ vor seiner Versetzung auf die Erde gewesen sei" betrachte, ist hiernach ohne Bedeutung. — Eine ähnliche Bemerkung macht auch Reuß, II. S. 540. —

**) Von ihrer Unächtheit können wir uns nicht überzeugen. Was das Verhältniß ihrer Christologie zu der der älteren Briefe betrifft, so vgl. man Schmid, II. S. 296 ff. und Meßner, S. 229 ff.

gelegentlichen christologischen Aussagen der älteren Briefe in den jüngeren von dem Apostel weiter entwickelt worden sind, und zwar nicht blos weil die Zustände (wenigstens der Colossergemeinde) dies nöthig machten, sondern auch weil dem Apostel selbst vermöge der erleuchtenden Wirksamkeit des heiligen Geistes, der ihn in alle Wahrheit leitete und Christum in seiner Erkenntniß verklärte (vgl. Joh. 16, 13. 14.), die Erhabenheit Christi immer klarer vor die Seele trat und immer größer erschien, so müssen wir mit Schmid (II. S. 357) sagen: „In der Lehre von der Person Christi reiht sich der Hebrbrief an die in dieser Hinsicht entwickeltsten paulinischen Schriften an." —

Bei der großen Uebereinstimmung dürfen wir nun aber auch die daneben immer noch vorhandenen Unterschiede nicht übersehen. Wir halten dieselben zwar nicht für so zahlreich und bedeutend, als sie nach der Darstellung Köstlin's erscheinen, haben auch bereits in den Noten gezeigt, daß manche angeblichen Unterschiede nicht vorhanden sind; um so mehr verdienen die wirklich vorhandenen Beachtung; denn sie mögen von größerer oder geringerer Bedeutung sein, immer wird uns erst durch sie das Verhältniß beider Christologieen zu einander völlig klar.

Zunächst finden wir zwei christologische Hauptgedanken der älteren paulinischen Briefe in unserem Briefe nirgends ausgesprochen; der erste ist die Idee, daß Christus das erste Glied einer neuen Menschheit, der zweite Adam ist, von welchem, wie von dem ersten Adam Sünde und Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen ist, Gnade, Gerechtigkeit und Leben für Alle ausgeht (vgl. Röm. 5, 12 ff. 1 Cor. 15, 21 f. 45 ff.). Man könnte zwar hierzu Hebr. 2, 10 ff. vergleichen, wo Christus als ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας und als ὁ ἁγιάζων und die, welche durch ihn geheiligt werden als seine Brüder bezeichnet sind (vgl. Röm. 8, 29.); und allerdings hat in dieser Stelle jene paulinische Idee einen Anknüpfungspunkt; aber dieselbe ist in ihr nicht ausgesprochen, und der Gedanke ist, genauer betrachtet, doch ein anderer;

Christus wird, obwohl die Gläubigen seine Brüder genannt werden, doch nicht von demselben Gesichtspunkt aus betrachtet, von welchem aus Paulus ihn den zweiten Adam nennt; denn vom Bruderverhältniß zwischen ihm und den Gläubigen ist ja nur im Hinblick auf die gemeinsame Gottessohnschaft die Rede, nicht aber im Hinblick darauf, daß Christus in die Menschheit eingetreten ist als der Stammvater eines erneuerten Menschengeschlechtes*). — Die zweite Idee, die wir in unserem Briefe nicht wiederfinden, ist die, daß Christus τὸ πνεῦμα und πνεῦμα ζωοποιοῦν ist (2 Cor. 3, 17. 1 Cor. 15, 45.). — Freilich finden wir beide Ideen auch in den jüngeren paulinischen Briefen nicht, was — wenigstens rücksichtlich der ersteren — damit zusammenhängt, daß auch sie, wie der Hebrbrief, von den älteren Briefen sich dadurch unterscheiden, daß sie das Heil in Christo nicht vorwiegend von der anthropologischen Seite aus betrachten. Wir können also das Fehlen dieser Ideen nur als einen Unterschied der Christologie unseres Briefes von der der älteren paulinischen Briefe, nicht aber von der paulinischen Christologie überhaupt betrachten.

Von der, für unseren Zweck unwichtigen, Verschiedenheit in der Bezeichnung der Person Christi absehend**), müssen wir nun aber in Bezug auf die paulinische Christologie überhaupt zuerst bemerken, daß die christologische Terminologie unseres Briefes von der paulinischen vielfach abweicht. Außer den aus dem 8ten und 110ten Psalme entnommenen Ausdrücken sind beiden eigentlich nur die Bezeichnungen Christi ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ und πρωτότοκος gemeinsam, von denen überdies die letztere von Paulus wenigstens nicht ohne einen Zusatz gebraucht wird; alle andern Ausdrücke sind ver-

*) Die Idee, daß Christus der Vertreter der Menschheit vor Gott ist, ist von der andern, daß er der Stammvater des neuen Menschengeschlechtes ist, bei aller Verwandtschaft wohl zu unterscheiden. —

**) Vgl. darüber Schulz, S. 139 f.; Seyffarth, S. 6 ff., und als Berichtigungen ihrer Angaben: Bleek, I. S. 337 und besonders Tholuck (2te Aufl.), S. 36 f.; (3te Aufl.) S. 52. —

schiedene. Statt des Ausdrucks εἰκὼν τοῦ ϑεοῦ gebraucht unser Vf. ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, Ausdrücke, die den Vorzug größerer begrifflicher Klarheit und Bestimmtheit haben; auch über die Vermittlung der Weltschöpfung und =erhaltung drückt er sich anders aus; ferner redet er weder von einer Selbstentäußerung, noch von einem Armwerden, sondern bezeichnet die Menschwerdung als eine Erniedrigung unter die Engel; und endlich — um Anderes zu übergehen — ist der Begriff der τελείωσις der paulinischen Christologie ganz fremd. Wir dürfen diese Verschiedenheit nicht zu gering anschlagen; wenn man auch aus ihr allein nicht schließen dürfte, daß der Hebrbrief nicht von Paulus verfaßt sei, da der Apostel selbst in verschiedenen dazu bald nach einander geschriebenen Briefen verschiedene Ausdrücke gebraucht (vgl. den Philipper= und Colosserbrief), so beweist sie doch, wenn Paulus nicht der Verfasser ist, das, daß der unbekannte Verfasser durchaus nicht in unfreier Abhängigkeit von Paulus stand, daß vielmehr seine christologischen Lehren den Character einer selbstständigen Individualität an sich tragen. Man muß dies gerade wegen der großen Uebereinstimmung in den Gedanken nur um so mehr aus der Verschiedenheit der Terminologie folgern; denn diese Uebereinstimmung hätte es dem Vf. nahe gelegt, den einen oder andern paulinischen Ausdruck sich anzueignen; daß er dies trotzdem nicht gethan hat, ist ein sicheres Kennzeichen einer bedeutenden Selbständigkeit. Auch macht es die verschiedene Terminologie unwahrscheinlich, daß der Vf. unseres Briefes die jüngeren paulinischen Briefe öfter gelesen und näher gekannt hat *). —

Nun finden wir aber außerdem auch noch Unterschiede

---

*) Was aber Schwegler, II. S. 302 hierfür anführt, daß nämlich die Christologie unseres Briefes „zum Theil noch schwankend gehalten" sei, und daß im Colosser= und Epheserbrief „eine reifere und somit spätere Stufe der Christologie" vorliege, müssen wir für ein ganz unrichtiges und unbegründetes Urtheil halten. —

in den christologischen Gedanken selbst. In einem derselben glauben wir einen Fortschritt der Christologie unseres Briefes über die paulinische hinaus erkennen zu müssen. Vergleichen wir die Art wie Paulus im Colosserbriefe von der Weltschöpfung und namentlich von der Welterhaltung redet mit den betreffenden Aussagen unseres Briefes, so werden wir in diesem Punkte nicht nur eine Verschiedenheit des Ausdruckes, sondern auch eine verschiedenartige Modification desselben Gedankens anerkennen müssen. Während unser Vf. nur sagt, daß Gott durch den Sohn die Welt geschaffen habe, sagt Paulus daneben auch: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα; und in Betreff der Welterhaltung sagt Paulus: τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν „in ihm hat Alles seinen Bestand," während unser Brief sagt: er trage Alles durch das Wort seiner Allmacht. Wir können zwar nicht mit Köstlin (S. 357. 393) glauben, daß die paulinischen Ausdrücke sagen wollen: der Sohn begreife die ganze Welt in sich, die Welt erfülle ihn; sie bestehe in ihm, als ihrem Inbegriff, innerhalb dessen sie sich befinde. Denn zu einer solchen Auffassung stimmt nicht was der Apostel im Zusammenhang der Stelle von dem Sohne sagt, sofern er sich den, in welchem schon vor der Weltschöpfung (Col. 1,15. 17.) die ganze Fülle des göttlichen Wesens wohnte (Col. 1, 19. 2, 9.), nicht in der Weise vorstellen kann, als ob er — gleichsam ein leerer Raum — durch die Weltschöpfung erst mit einem bestimmten Inhalt erfüllt worden wäre; und ebensowenig stimmt dazu der im Colosser- und Epheserbriefe öfters wiederkehrende Gedanke, daß vielmehr Christus seine Kirche, als seinen Leib, mit seinem πλήρωμα erfüllt (Ephes. 3,19. 1,23. Col. 2,10.); er wird also als der Erfüllende, nicht als der Erfülltwerdende betrachtet. — Wir stimmen der Bemerkung Winer's*) bei, daß der Apostel in Col. 1,16. das ἐν αὐτῷ in den näher bestimmenden δι' αὐτοῦ und εἰς αὐτὸν wieder aufnehme; das

*) 5te Aufl., S. 497; etwas anders erklärt Winer in der 6ten Aufl. S. 372. —

erstere ist das allgemeinere und umfassendere, in welchem die beiden letzteren enthalten sind. Es will sagen, daß in der Person Christi die Weltschöpfung begründet ist, daß seine Person die Voraussetzung derselben ist, daß dieselbe ohne ihn gar nicht hätte stattfinden können, weil eben alle Beziehungen des unsichtbaren Gottes zu der sichtbaren Welt durch die Person des Sohnes vermittelt sein müssen *). Dasselbe sagt dann v. 17 in Beziehung auf die Welterhaltung; auch diese ist in seiner Person begründet; die Welt könnte ohne ihn nicht fortbestehen; würde der Zusammenhang der Welt mit ihm gelöst, so müßte dieselbe in Nichts zerfallen und hätte keinen Zweck und kein Ziel mehr; denn sie steht in keinem unmittelbaren, sondern kann nur in einem durch den Sohn vermittelten Verhältniß zu dem unsichtbaren Gott stehen. — Aber auch bei dieser Deutung der Stelle müssen wir sagen, daß nach ihr die Welt in einem unmittelbareren Verhältnisse und in engerem Zusammenhange mit der Person des Sohnes steht, als nach der entsprechenden Stelle des Hebrbriefes, in welcher zwischen die Welt und den Sohn das Wort seiner Allmacht tritt; hier wird nämlich das Fortbestehen der Welt nicht unmittelbar an die Person des Sohnes, sondern nur an eine seiner Eigenschaften und Thätigkeiten geknüpft und von derselben abhängig gemacht. Damit ist aber offenbar der Sohn noch höher über die Welt hinaus gerückt und sein Verhältniß zu ihr in einer dem Verhältniß Gottes des Vaters zu derselben noch entsprechenderen Weise aufgefaßt, als in dem paulinischen Briefe. Man wird dies um so eher einräumen, wenn man sich erinnert, daß das

---

*) Neander, II. S. 804 und ihm folgend Meßner, S. 235 f. finden in dem ἐν αὐτῷ den Gedanken ausgesprochen, daß die Person Christi der ideale Grund alles Daseins ist, sofern er nämlich die Urbilder alles Daseins in sich trug. Allein gegen diese Auffassung entscheidet schon das offenbar ganz parallele ἐν in v. 17, welches diese Theologen, hierin mit uns übereinstimmend, in anderem Sinne aufzufassen sich genöthigt sehen. —

zwischen den Sohn und die Welt hineintretende ῥῆμα ein dem Sohne beigelegtes Attribut Gottes selbst ist (vgl. Hebr. 11, 3.).

Erwähnt mag noch werden, daß Paulus 1 Cor. 15, 24. vgl. v. 28 lehrt, Christus werde am Ende die Herrschaft an Gott den Vater zurückgeben, während nach dem Hebrbrief seine Herrschaft eine ewige ist*). Aber jene eigenthümliche Idee findet sich freilich auch in den jüngeren paulinischen Briefen nicht wieder. —

Die zweite Classe von materiellen Unterschieden zwischen den beiderseitigen Christologieen hat ihren gemeinsamen Grund darin, daß der Vf. unseres Briefes Christum hauptsächlich als den neutest. Hohepriester betrachtet. — So sehr auch Paulus die menschliche Seite in der Person Christi hervorhebt, so erwähnt er doch nirgends, daß Christus versucht worden sei; und ebensowenig spricht er von seiner sittlichen Entwicklung. Was unser Brief über diese beiden Punkte sagt, würde allerdings auch in die paulinische Christologie sich ganz gut einfügen lassen, und ist in der That nur eine Consequenz aus dem auch paulinischen Satze, daß Jesus Christus wahrer Mensch war. Da aber diese Punkte von Paulus nicht berührt, dagegen in unserem Briefe mit besonderem Nachdruck hervorgehoben werden, so müssen die betreffenden Aussprüche doch als eine Eigenthümlichkeit der Christologie unseres Briefes betrachtet werden, um so mehr, da ähnliche Gedanken — die oben (§. 46) erwähnten Stellen aus dem Ev. Lucä und die ebenfalls angeführten eigenen Worte Christi abgerechnet — im ganzen N. T.'e sich nicht wiederfinden. Daß aber diese Eigenthümlichkeit mit der Lehre vom Hohepriesterthum Christi zusammenhängt, ist schon in §. 44 bemerkt worden. — Aus der centralen Stellung dieser Lehre ist auch das Eigenthümliche in der Lehre unseres Briefes über die Erhöhung Christi zu erklären. Wir haben

---

*) Vgl. Schulz, S. 116; Seyffarth, S. 13; Schumann, II. S. 818.

(§. 43) gesehen, daß in derselben das Factum der Auferstehung Christi sehr zurück — dagegen das der Himmelfahrt*) ebenso sehr hervortritt; auch wurde schon (§. 44) gezeigt, daß dies in der in unserem Briefe vorherrschenden Betrachtung Christi als des himmlischen Hohepriesters begründet sei. In den Briefen des Apostels Paulus ist es gerade umgekehrt; auf die Auferstehung legt er ein sehr großes Gewicht und schreibt ihr — wovon aber erst später weiter die Rede sein kann — eine besondere Bedeutung für das Werk der Erlösung zu (vgl. Röm. 1, 4. 4, 24 f. 6, 4 f. 9. 8, 11. 34. 14, 9. 1 Cor. 15. 2 Cor. 5, 15. Ephes. 1, 20. u. ad.), während er das Factum der Himmelfahrt nur selten erwähnt (außer Ephes. 4, 10. ausdrücklich wohl nur 1 Tim. 3, 16.). Ein Widerspruch liegt hier gewiß nicht vor; wohl aber haben wir auch in diesem Punkte die von einem verschiedenen Gesichtspunkt in der Betrachtung des erhöhten Christus ausgehende individuelle Verschiedenheit der beiderseitigen Christologieen anzuerkennen**).

---

*) Fälschlich behauptet Schulz, S. 97: auch von der Himmelfahrt sei in unserem Briefe nirgends die Rede. —

**) Schulz, S. 97 ff. hat unseres Wissens zuerst auf diesen Unterschied aufmerksam gemacht, denselben aber sehr übertrieben. Die späteren Ausleger (Böhme, Kuinoel u. s. w.) haben dann seine Behauptungen auf das rechte Maaß zurückgeführt; vgl. bes. Bleek, I. S. 308 ff.; Neander, II. S. 847 ff.; Meßner, S. 300 f. — Im stärksten Widerspruch mit Schulz hat Baumgarten-Crusius, S. 91 (vgl. 418 f.) die weniger unrichtige, als ungenaue Bemerkung gemacht: „Die Auferstehung Jesu tritt hier (in unserem Briefe) zwar mehr hervor als sein Tod," indem er nämlich mit dem Wort „Auferstehung" das Fortleben und die Erhöhung Christi überhaupt bezeichnen will. — Daß Paulus selbst im Galaterbriefe die Auferstehung nirgends erwähnt, kann man nicht dagegen anführen, daß das Zurücktreten derselben im Lehrbegriff unseres Briefes als eine ihn von den paulinischen Briefen unterscheidende Eigenthümlichkeit zu betrachten sei: denn im Galaterbrief tritt nicht die Auferstehung Christi, sondern die ganze Christologie völlig zurück, während dieselbe in unserem Briefe gerade besonders hervortritt. Das Verhältniß ist also ein durchaus verschiedenes. Es gelten hier die Bemerkungen Bleek's, I. S. 310. (Gegen Ebrard, S. 443.). —

Das Resultat unserer Vergleichung ist also, daß allerdings eine sehr große Uebereinstimmung zwischen der Christologie unseres Briefes und **der** der paulinischen Briefe, namentlich der jüngeren, stattfindet, daß aber daneben auch ein beachtenswerther Unterschied zwischen beiden anerkannt werden muß; und dieser Unterschied besteht nicht nur in der fast durchaus verschiedenen Terminologie, sondern auch in individuellen Verschiedenheiten einzelner christologischer Gedanken. Was in dieser Beziehung dem Hebrbrief eigenthümlich ist, ist theilweise darin begründet, daß der Vf. Christum vorwiegend als den neutest. Hohepriester betrachtet, theilweise aber auch darin, daß seine Erkenntniß der Erhabenheit Christi über die paulinische Stufe der Entwicklung der Christologie schon etwas hinausgeschritten ist. —

Da nun der Vf. seine Erkenntniß Christi durch irgend welche apostolische Vermittlung empfangen haben muß (vgl. §. 46), so dürfen wir, im Hinblick auf Hebr. 13, 23. und auf §. 23 aus der großen Uebereinstimmung seiner Christologie mit der paulinischen schließen, daß er seine Erkenntniß Christi unmittelbar oder mittelbar hauptsächlich der Predigt des Apostels Paulus verdankte. Eine Bestätigung hierfür sind auch die in §. 46 aufgezeigten Berührungspunkte zwischen der Christologie unseres Briefes und dem der paulinischen Schule angehörigen Evangelium Lucä. — Andererseits müssen wir aus der abweichenden Terminologie und den, die Christologie unseres Briefes von der paulinischen unterscheidenden Eigenthümlichkeiten, schließen, daß der Vf. nicht geradezu abhängig von Paulus war, sondern in Freiheit und Selbständigkeit die paulinische Christologie seiner eigenen Eigenthümlichkeit gemäß verarbeitet und weiter fortgebildet hat*).

---

*) Aus 2, 3. kann man vielleicht folgern, daß der Vf. außer der Verkündigung des Apostels Paulus auch das Zeugniß anderer

Anm. Bleek zu 9, 28. (III. S. 609 f.) und ihm folgend Lünem. zu 10, 13. glauben noch eine Differenz zwischen der Christologie unseres Briefes und der paulinischen gefunden zu haben. Nach ihrer Meinung soll nämlich in Hebr. 10, 12 f. (nach Bleek auch in 9, 28.) die Vorstellung enthalten sein, die Wiederkunft Christi werde nicht erfolgen, bevor seine Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt seien, während Paulus nach 1 Cor. 15, 22—28. die Vernichtung der Christo feindlichen Gewalten erst in die Zeit nach seiner Parusie verlege. Die von De Wette zu 10, 13. für möglich gehaltene Ausgleichung dieser angeblichen Differenz müssen wir mit Lünem. für unstatthaft halten. Sie ist aber auch ganz überflüssig, da die Differenz gar nicht wirklich vorhanden ist. Denn nach §. 43 sagt die Stelle Hebr. 10, 12 f. gar nichts darüber aus, ob die Unterwerfung der Feinde vor oder nach der Parusie stattfinden wird.

§. 48.

Ihr Verhältniß zu der johanneischen Christologie.

Die paulinische Christologie, namentlich die der jüngeren paulinischen Briefe, hat mit der johanneischen sehr viel Gemeinsames; nach dem eben erörterten Verhältniß der Christologie unseres Briefes zu der paulinischen muß daher in den jenen beiden gemeinsamen Lehren auch zwischen unserem Briefe und Johannes eine große Uebereinstimmung vorhanden sein. Wir halten es für überflüssig dies im Einzelnen zu beweisen, glauben uns vielmehr hier auf den Nachweis der Mittelstellung, welche die Christologie unseres Vf's zwischen der paulinischen und johanneischen einnimmt und

---

Apostel von der neutest. σωτηρία (also natürlich auch von Christo) gehört hat, namentlich wenn es unstatthaft ist eine ἀνακοίνωσις anzunehmen. Denn den Apostel Paulus konnte er doch nicht wohl unter die ἀκούσαντες rechnen. Hierin läge dann ein neuer Beweis für das in §. 23 und 25 nachgewiesene nähere Verhältniß unseres Vf's zu den Uraposteln. —

auf die Aufzeigung des noch vorhandenen Unterschiedes zwischen ihr und der johanneischen beschränken zu sollen. —

Mit Recht ist in neuerer Zeit mehrfach gesagt worden, daß die Christologie unseres Briefes den Uebergang von der paulinischen zu der johanneischen bilde *). Freilich ist namentlich von Köstlin zur Begründung dieser Ansicht Vieles angeführt worden, was wir nicht gelten lassen können. Dahin gehört die nicht nur von den Bestreitern der Aechtheit der jüngeren paulinischen Briefe, sondern auch von Schmid gemachte Bemerkung, daß während die Lehre des Apostels Paulus vorwiegend vom anthropologischen Standpunkte ausgehe, der Vf. des Hebrbriefes und Johannes den christologischen Standpunkt einnehmen und Alles, namentlich auch die Erhabenheit des neuen Bundes über den alten, an die Erhabenheit der Person Christi anknüpfen. Wir können diese Bemerkung nicht als einen Beweis für das Vorhandensein des angegebenen Verhältnisses gelten lassen, weil auch Paulus z. B. im Colosserbriefe auf den christologischen Standpunkt sich gestellt hat. — Ueber andere auf Einzelnes bezügliche derartige Bemerkungen haben wir uns schon in den Noten zum vorigen §. ausgesprochen **). Eine Annäherung der Christologie unseres Briefes an die johanneische können wir nur in dem einen Punkte anerkennen, in welchem wir ein Hinausgehen derselben über die paulinische erkannt haben. Wir haben gesehen, daß der Sohn von dem Vf. unseres Briefes noch höher über die Welt hinausgerückt wird, als von Paulus, indem zwischen ihn und die Welt das ihm beigelegte göttliche

---

*) Vgl. Köstlin, S. 393—396 und 426 ff.; Schwegler, II. S. 286 ff.; Lutterbeck, II. S. 207 und 246; Schmid, II. S. 365. —

**) Am schwächsten ist die Beweisführung Lutterbeck's. Nur als eine Sonderbarkeit führen wir aus derselben die Behauptung an: der Hebrbrief gebrauche für den paulinischen Ausdruck „Erstgeborener“ schon die johanneische Bezeichnung „Eingeborener“, „freilich zunächst nur bildlich von Isaak, aber doch unverkennbar mit nächster Beziehung dieses Bildes auf Christum (11, 17.).“

ῥῆμα tritt. Hierin nähert sich unser Brief der johanneischen Lehre; denn in der Bezeichnung der vor- und überweltlichen Person Christi als des μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός und als des λόγος, welcher schon im Anfang πρὸς τὸν θεόν und selbst θεός war, ist unstreitig der Sohn ebenfalls noch schärfer von der Welt geschieden und in ein noch näheres Verhältniß zu Gott dem Vater gesetzt als dies in den paulinischen Briefen der Fall ist *). —

Wenn hiernach die Christologie unseres Briefes den Uebergang von der paulinischen zu der johanneischen bildet, so ist doch zwischen ihr und der letzteren noch ein sehr bedeutender Unterschied. Wir müssen hier vor Allem auf die Verschiedenheit des christologischen Standpunktes unseres Vf's und des Apostels Paulus einer- und des Johannes andererseits aufmerksam machen. Jene stehen noch ganz auf dem historischen Standpunkt; auch wo sie von einem vorweltlichen Dasein des Sohnes reden, thun sie es nur, indem sie von der Erhabenheit des erschienenen Sohnes auf ein seiner Erscheinung vorausgehendes Dasein zurückschließen. Anders ist es bei Johannes. Zwar ist gewiß nicht zu leugnen, daß auch seine christologischen Gedanken ursprünglich von der Joh. 1, 14. ausgesprochenen Erfahrung, also vom historischen Standpunkt ausgingen. Aber die in dem Evang. und in den Briefen vorliegende Christologie ist über diesen Ausgangspunkt schon weit hinausgeschritten. Hier schließt er nicht von dem erschienenen Christus auf das vorweltliche Dasein des Sohnes zurück, sondern er stellt die vorweltliche Persönlichkeit des λόγος voraus, und schildert dieselbe zuerst ganz abgesehen von ihrer historischen Erscheinung in Jesu

*) Die Annäherung an die johanneische Christologie wäre noch augenfälliger, wenn in derselben wirklich, wie Köstlin S. 393 angibt, zwischen den Sohn und die Welt seine δύναμις, sein schöpferisches Wirken träte; die von Köstlin angeführten johanneischen Belegstellen (Joh. 1, 3. 5, 17 ff.) sagen aber hiervon nichts; und andere Beweisstellen finden wir weder im Evangelium, noch in den Briefen. —

Christo (vgl. Joh. 1, 1 ff.; auch 1 Joh. 1, 1.) *). Wir können daher sagen, daß Johannes sich auf den speculativen Standpunkt (wenn man es mit diesem Ausdruck nicht zu streng nehmen will) gestellt hat. Jedenfalls aber muß man hierin einen Beweis dafür anerkennen, daß die johanneische Stufe der Entwicklung der Christologie über der des Hebrbriefes ziemlich weit hinausliegt. — Damit daß nur Johannes ex professo von der vorzeitlichen Persönlichkeit Christi spricht hängt es zusammen, daß er auch der einzige ist, der dieselbe mit einem bestimmten Namen bezeichnet; und zwar ist dies der durch seine metaphysische Klarheit und Bestimmtheit ausgezeichnete Name λόγος (Joh. 1, 1. 1 Joh. 1, 1.). Daß der Hebrbrief diesen Namen noch nicht gebraucht, ist um so bemerkenswerther, da dem Vf. durch das was er 4, 12 f. über den λόγος τοῦ θεοῦ sagt die Kombination dieses Begriffs mit dem des vor- und überweltlichen Sohnes sehr nahe gelegt war **). — Wir müssen ferner anerkennen, daß Johannes noch mehr als der Vf. unseres Briefes die Gottheit Christi erkannt, und sein Verhältniß zu Gott dem Vater als ein noch innigeres dargestellt hat. Denn in den Sätzen: ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν und θεὸς ἦν ὁ λόγος nach welchen „der Logos so eins mit Gott ist, daß er von ihm zwar unterschieden, aber nicht geschieden werden kann," ist offenbar noch mehr gesagt, als in den Prädicaten „Ausglanz der Herrlichkeit Gottes und Abdruck seines Wesens," die unser Brief dem Sohne beilegt ***). Auch nennt Johannes den Logos geradezu in eigener Rede und in einer rein lehrhaften Stelle θεός, was unser Vf. nirgends thut †). Einige Unterschiede, die

*) Vgl. hierüber Köstlin, S. 396.

**) Vgl. v. Cölln, S. 207 und besonders Köstlin, S. 396 f.

***) Vgl. Schmid, II. S. 370.

†) Ueber Hebr. 1, 8 f. vgl. §. 30. Darauf daß Johannes die Unterordnung der Engel unter den Menschensohn als ganz sich von selbst verstehend voraussetzt (Köstlin, S. 394) können wir kein Gewicht legen; jedenfalls ist die Bemerkung Frommann's (S. 526), der

man in der Auffassung des Verhältnisses des Sohnes (oder Logos) zu der Welt zwischen unserem Briefe und Johannes hat finden wollen, können wir dagegen nicht als solche anerkennen *). —

Wenn wir aber die beiderseitigen Aussagen über den auf Erden erschienenen Sohn mit einander vergleichen so finden wir wieder bei Johannes eine höhere Vorstellung von der Person Christi. Denn obschon auch Johannes bekanntlich großes Gewicht darauf legt, daß Jesus ein wahrer Mensch gewesen ist, obwohl er von heftigen Gemüthsbewegungen Jesu berichtet (vgl. Joh. 11, 33. 35. 38. 12, 27. 13,

---

Vf. des Hebrbriefes schreibe Christo nur eine Erhabenheit über die Engel zu, und setze noch einen Unterschied zwischen ihm und Gott, so richtig sie auch an sich ist, falsch, sobald damit ein Unterschied der Christologie unseres Briefes von der johanneischen angegeben sein soll. —

*) Frommann, S. 155 Anm. meint nämlich, daß bei Paulus und im Hebrbrief der Sohn, wenn ihm die Weltschöpfung zugeschrieben wird, nur als ein unselbständiges Werkzeug in der Hand Gottes erscheine, während der johanneische Logos gleich sehr Werkzeug wie erste Ursache (causa principalis) der Weltschöpfung sei. Er beruft sich darauf, daß Johannes 1,3. gewiß nicht ohne Absicht ἐγένετο und nicht ἐκτίσθη geschrieben habe (vgl. damit Hebr. 1,2.). Wir können das Letztere zugeben; nur darf man daraus nicht schließen, daß Johannes den Logos als causa principalis bezeichnen wolle; nur als den selbstthätigen Vermittler der Weltschöpfung will er ihn bezeichnen. Ebenso betrachtet aber auch Paulus und der Hebrbrief den Sohn (also keineswegs als unselbständiges oder gar „willenloses" Werkzeug). Es genügt zum Beweis hierfür an Hebr. 1,10 ff. zu erinnern. — Einen andern Unterschied findet Frommann, S. 176 f. in dem angeblichen Schwanken des Apostels Paulus und des Hebrbriefes in ihren Angaben über die Weltschöpfung und -erhaltung, indem sie dieselbe bald dem Sohne, bald Gott dem Vater zuschreiben, während Johannes dieselbe nur dem Logos zuschreibe. Vgl. hierüber §. 32. Wir haben dazu nur noch zu bemerken, daß ja auch Jesus selbst nach den von Johannes mitgetheilten Aussprüchen — wie Frommann anerkennt — „die Welt und ihre Erhaltung und Regierung überall unmittelbar unter den Einfluß Gottes selbst" stellt. —

21.) und ihn nicht weniger als unser Brief Gott dem Vater schlechthin unterordnet*), so tritt doch bei ihm die Niedrigkeit und Knechtsgestalt Jesu Christi sehr zurück, und sein höheres göttliches Wesen leuchtet in Allem was er redet, thut und leidet unverkennbar hervor. Nach der johanneischen Darstellung ist das ganze Leben Christi mit Allem, was von Schmerzen, von Erniedrigung, von Schmachvollem in demselben vorkam, durchleuchtet und verklärt von der Herrlichkeit des Eingeborenen (Joh. 1, 14.). Selbst der Tod Christi erscheint fast überall als eine freiwillige Selbsthingabe, oder gar als ein ὑψοῦσθαι und δοξάζεσθαι. Von den Versuchungen Christi und von seiner sittlichen Entwicklung sagt Johannes nichts; Gedanken wie die: „Christus sei in Allem uns gleich geworden," oder „er habe davon, daß er litt, Gehorsam gelernt" würden, so wenig sie auch der johanneischen Christologie widersprechen, doch in dieselbe nicht hineinpassen. — In unserem Briefe dagegen tritt in den Aussagen über den auf Erden lebenden Sohn, wie wir gesehen haben, gerade umgekehrt seine Niedrigkeit und Knechtsgestalt stark hervor und sein höheres, göttliches Wesen zurück. Dieser Unterschied muß anerkannt werden. Doch ist derselbe von Köstlin und Schwegler**) übertrieben und ganz unrichtiger

*) Vgl. Schumann, II. S. 494 f. Köstlin, S. 96 ff. —

**) Nach Köstlin, S. 394 und 426 f. soll der Sohn im Hebrbriefe dem Vater noch weit mehr untergeordnet sein, als bei Johannes. Im Hebrbriefe sei nicht er selbst, sondern Gott das active Subject bei allen übermenschlichen, göttlichen Partien des ganzen Vorgangs, bei der Sendung auf Erden, bei der Versöhnung, bei der Rettung vom Untergang im Tode, bei der Auferweckung und Vollendung und insbesondere bei der Unterwerfung aller Dinge, „während der Sohn nur da selbständig auftrete, wo er trotz dieser seiner Würde wie Menschen lernt, gehorcht, betet und leidet." Hierin findet Köstlin „noch eine totale, durchaus nicht zu vereinigende Differenz zwischen unserem Briefe und dem vierten Evang. Allein man braucht nur S. 96 ff. bei Köstlin selbst nachzulesen (vgl. auch §. 41 gegen Ende und §. 43), um zu erkennen, wie unbegründet dieses Urtheil ist. Wenn

Weise zum Widerspruch gesteigert worden. Was unser Vf. von dem unter die Engel erniedrigten Christus sagt, dem hätte Johannes gewiß nicht widersprochen. Jener faßt nur seiner Individualität und ganzen Anschauungsweise von der Person Christi sowie seinem Zwecke gemäß vorwiegend die äußere Erscheinung Christi in's Auge, während Johannes seiner mystisch-contemplativen Geistesrichtung gemäß mit dem

---

aber Köstlin diese Differenz näher dahin bestimmen will: die schlechthinige Abhängigkeit und Unterordnung Christi ruhe bei Johannes „nicht auf einem dem Sohnesverhältniß zum Trotze (καίπερ ὢν υἱός) stattfindenden Heraustreten aus der ursprünglichen Gleichheit und Einheit mit Gott, so daß diese durch Leiden, Gehorsam und thränenreiches Gebet wieder errungen und verdient werden muß, sondern gerade auf dem Entgegengesetzten, darauf nämlich daß der fleischgewordene Logos aus dem Sohnesverhältniß, aus der ursprünglichen Gleichheit und Einheit mit dem ihm überall vorangehenden und ihn stets umschließenden Vater niemals heraustritt, sondern darin bleibt," so ist ihm entgegenzuhalten, daß auch im Hebrbrief die Unterordnung Christi unter Gott durchaus nicht auf der Erniedrigung Christi beruht (beiläufig sei bemerkt, daß das καίπερ ὢν υἱός in Hebr. 5, 8. sich nicht auf das Gehorsamsein, sondern auf das „vom Leiden Gehorsam lernen" bezieht) und daß der Hebrbrief von einem Heraustreten aus dem Sohnesverhältniß ebensowenig etwas weiß als Johannes, daß diesem aber auf der andern Seite die Idee des Heraustretens des Sohnes aus dem Zustand der Herrlichkeit auch nicht fremd ist, wie wir sogleich sehen werden (vgl. die folgende Note). — Was die johanneische Betrachtungsweise des Todes Christi betrifft, so ist der Unterschied derselben von der unseres Briefes ebenfalls nicht so groß, als ihn Köstlin darstellt (vgl. Köstlin, S. 421 ff. und 427; Schwegler, II. S. 287), da der Tod Christi auch in dem letzteren — wie wir gesehen haben — (und ebenso auch bei Paulus) als eine freiwillige Selbsthingabe betrachtet wird. — Daß ferner im Evang. Joh. das Gebet (im Widerspruch mit Hebr. 5, 7.) ausdrücklich als für Jesus selbst überflüssig bezeichnet werde, dies ist eine auf einem offenbaren Mißverständniß von Joh. 11, 42. beruhende Behauptung, welche schon durch das Gebet Joh. 17 widerlegt wird. — Schwegler wiederholt nur theilweise ganz wörtlich, was schon Köstlin gesagt hatte.

Auge des Glaubens unmittelbar die innerliche verborgene Herrlichkeit des Eingeborenen in dem ganzen Leben Christi schaute, so daß darüber die unansehnliche und dem Unglauben anstößige Außenseite desselben für ihn fast ganz verschwand. — Mit diesem Unterschiede hängt es zusammen, daß Johannes die Menschwerdung des Logos nicht ausdrücklich als eine Erniedrigung bezeichnet, obwohl ihm dieser Gedanke keineswegs fremd ist *), und daß er die Verherrlichung Christi nur als eine Rückkehr in seinen früheren Zustand betrachtet, nicht aber als einen Lohn für sein Verhalten auf Erden **). Endlich hängt damit auch zusammen, daß Johannes als Zweck der Menschwerdung besonders (aber keineswegs ausschließlich) hervorhebt, daß Gott selbst in dem fleischgewordenen Logos sich den Menschen sichtbar darstellte (vgl. Joh. 1, 14. 18. 1 Joh. 1, 2. u. v. add. Stellen), während unser Vf. fast ausschließlich das Erlösungs- und Versöhnungswerk als Zweck der Menschwerdung des Sohnes betrachtet.

---

*) Wie aus einigen von ihm berichteten Aussprüchen Christi, namentlich aus Joh. 17, 5. hervorgeht, nach welcher Stelle Christus während seines Erdenlebens seine frühere δόξα nicht besaß. Es beruht also auf einem Mißverständniß von Joh. 1, 14., wenn Köstlin, S. 150 und 427 und Schwegler, II. S. 287 auf Grund dieser Stelle behaupten, der Logos habe seine ursprüngliche Herrlichkeit mit auf die Erde herabgebracht und es finde sich bei Johannes keine Spur davon, daß er mit dem Gedanken der Fleischwerdung den einer Erniedrigung verbunden habe. Was der Evangelist in Joh. 1, 14. sagen will, ist nur das, daß Jesus die göttliche δόξα des eingeborenen Sohnes in der Weise besessen habe, wie es mit dem σὰρξ ἐγένετο verträglich ist, und daß diese innerliche, verborgene Herrlichkeit von den Jüngern (natürlich mit dem Auge des Glaubens) geschaut worden ist, so daß ihnen die Wesensherrlichkeit Gottes in dem menschgewordenen Sohne offenbar und sichtbar wurde. Auch diese Stelle steht hiernach nicht im Widerspruch, sondern in Uebereinstimmung mit der Christologie unseres Briefes (vgl. §. 41); sie müßte sonst auch mit Joh. 17, 5. im Widerspruch stehen.

**) Obschon auch diese Betrachtungsweise, wie wir §. 46 gesehen haben, Anknüpfungspunkte in den johanneischen Reden Christi hat. —

Wir haben hier nur auf solche Unterschiede der johanneischen Christologie von der unseres Briefes aufmerksam gemacht, welche zeigen, daß in der ersteren eine noch höhere Vorstellung von der Person Christi vorliegt als in der letzteren; denn es würde uns zu weit führen, wenn wir alle in der Eigenthümlichkeit des Apostels Johannes und unseres Vf's begründeten Unterschiede anführen wollten. Darum haben wir z. B. die eigenthümlich johanneischen Begriffe ζωή und φῶς in ihrem Zusammenhang mit dem Begriff λόγος u. Ad. übergangen. — Als Resultat unserer Untersuchung aber können wir dies angeben: Die Christologie des Hebrbriefs bildet zwar den Uebergang von der paulinischen zu der johanneischen; jedoch geht die johanneische in der höheren Auffassung der Person Christi noch ziemlich weit über jene hinaus; und jedenfalls ist ihr Unterschied von der johanneischen Christologie viel bedeutender als **der** von der paulinischen.

Anm Nach dem Vorgange Usteri's, S. 292 betrachten Schumann, S. 522. 564 f. und 702 und Weiß, S. 240 die paulinische Christologie als einen Fortschritt über die johanneische hinaus. Die beiden letzteren (Schumann, S. 827 f.) weisen dann der Christologie unseres Briefes ihre Stelle noch über der paulinischen (also auch über der johanneischen) an, so daß „im Hebrbrief jener Fortschritt seinen Abschluß" fände, und in ihm die höchste Stufe der Entwicklung der neutestam. Christologie vorläge. Usteri und Weiß stützen diese Ansicht darauf, daß bei Johannes der relative Gegensatz der niedrigeren und der höheren Betrachtungsweise der Person Christi in seiner vollen, bis zum scheinbaren Widerspruch sich steigernden Unmittelbarkeit zu Tage liege, während Paulus und noch mehr unser Vf. schon eine Lösung desselben versucht habe durch den Begriff der Selbstentäußerung, beziehungsweise der Erniedrigung unter die Engel. Allein der Gegensatz beider Betrachtungsweisen ist bei Johannes nicht so groß, als es hier vorausgesetzt wird, und jedenfalls lange nicht so groß, als bei Paulus und in unserem Briefe; und daraus daß Jo=

hannes den Gedanken der Selbstentäußerung oder Erniedrigung nicht ausdrücklich ausspricht, kann man nach dem, was wir oben bemerkt haben, nicht folgern, daß er es nicht „bis zur Aufhebung des Gegensatzes in der Klarheit des Begriffs" gebracht habe. — Schumann will gar dem Apostel Paulus und unserem Vf. eine größere Erkenntniß der Erhabenheit und Gottheit Christi zuschreiben, als dem Apostel Johannes. Was wir gegen diese Ansicht zu bemerken hätten, ergibt sich aus unsern obigen Erörterungen von selbst.

§. 49.

Ihr Verhältniß zu einigen palästinensisch-jüdischen Theologumenen und Aussagen über den Messias.

Wir verlassen nun den Boden der heiligen Schrift, um noch etwaigen Berührungspunkten der Christologie unseres Briefes mit der palästinensisch-jüdischen Theologie und mit der philonischen Logoslehre unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. — Was zunächst jene betrifft, so hat schon Schöttgen (I. S. 913 ff.) zu der Bezeichnung des Sohnes *ἀπαύγασμα τῆς δόξης* die drei in den Targumim und bei den Rabbinen vorkommenden Ausdrücke זִיו יְקָרָא, זִיו אִיקוֹנִין, und קְלַסְתֵּר פָּנִים verglichen; und Schlottmann*) hat geradezu behauptet, daß dieser und andere Ausdrücke, deren sich Paulus und der Vf. unseres Briefes bedienen um die göttliche Natur Christi zu bezeichnen von denselben aus der jüdischen Schultheologie entnommen worden seien. — Jedoch kann jedenfalls die dritte jener Formeln hier nicht in Betracht kommen, da sie dem Ausdruck unseres Briefes durchaus nicht entspricht. Die zweite entspricht demselben zwar einigermaßen; allein in den von Schöttgen aus Breschith rabba angeführten Stellen ist sie nur vom Angesicht Isaak's und Joseph's gebraucht, von deren Aehnlichkeit mit Abraham und Jacob die Rede ist. Ebenso bezeichnet die erste Formel, die

*) Das Buch Hiob, S. 129 f. —

sonst dem Ausdruck unseres Briefes ganz entspräche, in den beiden von Schöttgen aus dem Targum des Onkelos angeführten Stellen nur den Glanz auf dem Angesichte Mosis (Ex. 34, 29. Deut. 34, 7.). Fänden sich nicht auch andere, in welchen mit diesen Formeln — wir wollen nicht sagen der Messias aber doch — der geoffenbarte Gott bezeichnet würde, so müßten wir sagen, daß sie mit dem Ausdruck unseres Briefes ganz und gar nichts gemein haben. — Auf eine solche Stelle hat aber Schlottmann aufmerksam gemacht. Im Targum des Jonathan nämlich lautet der zweite Theil von Jes. 6, 1.: „und von dem Glanz seiner Herrlichkeit (זִיו יְקָרֵיהּ) war der Tempel angefüllt", und als Synonyma von יְקָרָא folgen dann die Ausdrücke יְקַר שְׁכִינְתָּא und מֵימְרָא, welche bekanntlich in den Targumim den geoffenbarten Gott bezeichnen. Man wird zugestehen müssen, daß man hiernach nicht mit Bleek (II. S. 57) kurzweg sagen kann, die Formel זִיו יְקָרָא stehe in keinem Zusammenhang mit dem ἀπαύγασμα τῆς δόξης in unserem Briefe. Denn es ist doch immerhin eine sehr bemerkenswerthe Erscheinung, daß das Targum mit dem völligentsprechenden chaldäischen Ausdruck die geoffenbarte Herrlichkeit Gottes bezeichnet.

Aus dem Buche Sohar könnten ferner einige Lehren angeführt werden, die mit christologischen Gedanken unseres Briefes verwandt sind, z. B. die Lehre, daß die Welt durch das Gesetz (בְּאוֹרַיְתָא) geschaffen worden sei*). Doch hätte dies wegen des späten Zeitalters dieses Buches (es ist den Juden vor dem 13ten Jahrhundert n. Chr. noch ganz unbekannt) hier kein Interesse für uns. —

Ein dem φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥημ. τ. δυν. αὐτοῦ in Hebr. 1, 3. entsprechender Gedanke findet sich in einigen Stellen aus dem Targum über die Bücher der Chronik und aus Breschith rabba und Schemoth rabba, die man bei

---

*) Vgl. Sohar, 2, fol. 161. ed. Amstel. —

Schöttgen (I. S. 919) und Bleek (II. S. 71) angeführt findet; doch wird in denselben nur von Gott selbst gesagt, daß er die Welt trage (סוֹבֵל עוֹלָמוֹ). —

Wichtiger ist, daß in Schemoth rabba sect. 19 fol. 118. 4 ein Ausspruch des R. Nathan angeführt wird, in welchem mit Beziehung auf Ps. 89, 28. gesagt ist, daß Gott den Messias (freilich in anderem Sinne, als in welchem unser Brief den Sohn πρωτότοκος nennt) zum erstgeborenen König machen werde*); ferner daß nach einer im Jalkut Schimeoni angeführten Stelle des Tanchuma der Messias über Abraham, Moses und die Engel (מַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת vgl. Hebr. 1,14.) erhaben sein soll**); und endlich daß auch die älteren Rabbinen Ps. 110,1. auf den Messias beziehen und von ihm sagen, daß er zur Rechten Gottes sitzen werde***). —

Wir sehen hieraus, daß die Christologie unseres Vf's Anknüpfungspunkte in der älteren palästinensisch-jüdischen Schultheologie hat; und da wir schon früher (§. 26 und 27) erkannt haben, daß diese palästinensisch-jüdische Theologie nicht ohne Einfluß auf die religiösen Vorstellungen unseres Vf's geblieben ist, so muß namentlich der targumische Ausdruck זִיו יְקָרָא im Vergleich mit dem ἀπαύγασμα τῆς δόξης in unserem Briefe unsere volle Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. — Auch dürfen wir im Hinblick auf die angeführten rabbinischen Aussprüche getrost behaupten, daß es auch den Juden-Christen in Palästina nicht so gar überraschend und auffallend sein konnte, daß der Vf. Christum als über Mosen und die Engel erhaben darstellte, vorausgesetzt, daß sie ihn noch als den Messias anerkannten. Dies ist nämlich für die Entscheidung der Frage, ob die Empfänger unseres Briefes in Palästina zu suchen sind, oder nicht, von einiger Bedeutung (vgl. S. 28). —

---

*) Schöttgen, I. S. 922.

**) Schöttgen, I. S. 905.

***) Schöttgen, I. S. 192. Vgl. auch Delitzsch, S. 40. —

§. 50.

Ihr Verhältniß zur philonischen Logoslehre.

Schließlich haben wir noch die Christologie unseres Vf's mit der Logoslehre Philo's zu vergleichen. Wir dürfen uns einer eingehenderen Untersuchung des zwischen denselben bestehenden Verhältnisses um so weniger entziehen, da sich die Ansicht, nach welcher unser Vf. die Schriften Philo's gelesen haben und von der philonischen Lehre abhängig sein soll, hauptsächlich auf die angebliche Verwandtschaft der Christologie unseres Briefes mit der Logoslehre Philo's stützt. —

Delitzsch (S. 8—10. 149—152) wagt zwar nicht mehr zu behaupten, als daß zwischen der alexandrinischen Logoslehre und der neutest. Christologie „ein geschichtlicher innerer Zusammenhang" bestehe, indem in Philo's Geiste neutest. Erkenntniß aufdämmere; dagegen erkennt er ausdrücklich an, daß die philonische Logoslehre sich mit der neutest. nicht decke, und daß diese nicht aus jener geschöpft sei. Auch Bleek und Köstlin drücken sich noch etwas vorsichtig aus, jener indem er sagt, daß die alexandrinische und namentlich philonische Logoslehre mit den christologischen Lehren unseres Briefes verwandt und nicht ohne Einfluß auf dieselbe gewesen sei*); dieser (S. 395 ff.), indem er bemerkt, der Sohn des Hebrbriefes als Abglanz Gottes und Vermittler der Schöpfung erinnere sehr an den alexandrinischen Logos; der Vf. scheine die Prädicate, durch welche er das Wesen des Sohnes in seinem Verhältnisse zu Gott und zu der Welt bestimme, theilweise der alexandrinischen Theologie entnommen zu haben; jedoch habe er den Begriff Logos durchaus noch nicht auf den Sohn angewendet. Weiter geht schon Schumann in der Behauptung (II. S. 775 f. 779): die beiden ersten Prädicate des Sohnes in 1, 3. wiesen deutlich auf die alexandri-

*) Vgl. Bleek, I. S. 398 ff. II. zu 1, 2. (S. 41 f.); zu 1, 3. (S. 59); zu 1, 6. (S. 128 f.). Vgl. auch Schulz, S. 265 ff. und Lünem zu 1, 2. —

nische, namentlich philonische Lehre zurück; es sei klar, daß der Vf., wie Paulus, die alexandrinische Logoslehre benützt habe, um die Idee von dem göttlichen Wesen in Christo dem menschlichen Verstande begreiflicher zu machen; und noch deutlicher erhelle dies aus dem über die Weltschöpfung und Welterhaltung Gesagten. — Den letzten Schritt hatte aber schon Schwegler gethan *). Nach ihm „sind alle christologischen Attribute im Eingange des Briefes philonisch und beruhen auf einer Uebertragung der alexandrinischen Logoslehre auf die Christologie;" der Vf. habe „den ersten bahnbrechenden Versuch" gemacht „den synoptischen υἱὸς θεοῦ (d. h. die historische Person des Messias) mit dem philonischen λόγος θεοῦ zu combiniren;" freilich thue er dies „noch schüchtern, halb experimentirend und nicht ohne eine gewisse Ambiguität;" namentlich vermeide er noch den Namen Logos, und habe überhaupt „eine bestimmtere Fassung und allseitigere Durchführung ..., der Neuheit seines Unternehmens sich wohl bewußt, seinem Principe noch nicht gegeben." —

Um diese Ansichten richtig beurtheilen zu können, wollen wir uns zunächst, was in der philonischen Lehre den christologischen Aussagen unseres Briefes entspricht, zusammenstellen!

Auch Philo nennt seinen Logos öfters υἱὸς τοῦ θεοῦ, πρωτόγονος, πρωτόγονος λόγος, πρωτόγονος υἱός, πρεσβύτατος υἱός **). Er bezeichnet ihn als εἰκὼν θεοῦ oder ἀπεικόνισμα τοῦ θεοῦ ***). Auch das Wort ἀπαύγασμα kommt

---

*) Vgl. Schwegler, II. S. 286 f. 302. 313–315. —

**) Vgl. z. B. de agricult. p. 195; de confus. lingu. p. 329: τοῦτον μὲν γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὄντων ἀνέτειλε πατὴρ ὃν ἑτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασε; ibid. p. 341. — Daß Philo den Logos (ἐν καταχρήσει) θεός und δεύτερος θεός nennt, übergehen wir als für die Vergleichung mit der Christologie unseres Briefes unwichtig (vgl. §. 30). —

***) Vgl. de confus. lingu. p. 329. 334. 341; de opific. mund. p. 6; qu. rer. div. haer. p. 512; de somn. p. 600. —

wenigstens dreimal in den Schriften Philo's vor*); nun ist freilich in keiner derselben der Logos unmittelbar ἀπαύγασμα der Herrlichkeit Gottes genannt; aber wenn Philo sagt, jeder Mensch sei κατὰ τὴν διάνοιαν mit dem θεῖος λόγος verwandt, indem er ein ἀπαύγασμα τῆς μακαρίας φύσεως sei, so ist damit mittelbar auch der Logos als ἀπαύγασμα τῆς μακαρίας φύσεως bezeichnet. —

Ferner sagt Philo von Gott selbst, er sei das πρῶτον φῶς und παντὸς ἑτέρου φωτὸς ἀρχέτυπον**) oder er sei die ἀρχέτυπος αὐγή***), und von dem Logos, er sei τὸ τοῦ ἀοράτου καὶ μεγίστου θεοῦ περιφεγγέστατον καὶ περιαυγέστατον φῶς†). Auch veranschaulicht er das Verhältniß des an sich unsichtbaren Gottes zu dem Logos sofern dieser die Offenbarung Gottes ist, indem er damit das Verhältniß der Sonne zu dem der Sonne gegenüberstehenden Glanze, d. h. zu dem durch den Reflex ihrer Strahlen ent-

---

*) Vgl. de plant. Noe, p. 221, wo die Welt ἁγίων ἀπαύγασμα, μίμημα ἀρχετύπου genannt ist; ferner de opific. mund. p. 33: Πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται θείῳ λόγῳ τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς, κατὰ δὲ τὴν τοῦ σώματος κατασκευὴν ἅπαντι τῷ κόσμῳ; und endlich de special. legg. (Mang.), II. p. 356: Τὸ δ' ἐμφυσώμενον δῆλον ὡς αἰθέριον ἦν πνεῦμα, καὶ εἰ δή τι αἰθερίου πνεύματος κρεῖττον, ἅτε τῆς μακαρίας καὶ τρισμακαρίας φύσεως ἀπαύγασμα. —

**) De somn. p. 576. —

***) De Cherub. p. 124: Αὐτὸς δ' ὢν ἀρχέτυπος αὐγὴ μυρίας ἀκτῖνας ἐκβάλλει ὧν οὐδεμία ἐστὶν αἰσθητὴ, νοηταὶ δὲ αἱ ἅπασαι. —

†) De somn. p. 576. Vgl. sacr. leg. Alleg. lib. I. p. 44: τῷ γὰρ περιφανεστάτῳ καὶ τηλαυγεστάτῳ ἑαυτοῦ λόγῳ ῥήματι ὁ θεὸς ἀμφότερα ποιεῖ u. s. w.; sacr. leg. Alleg. lib. III. p. 92: Τί γὰρ ἂν εἴη λαμπρότερον ἢ τηλαυγέστερον θείου λόγου. Vgl. auch was Philo de somn. p. 582 von dem dem Menschen von Gott gegebenen Logos, und was er de opif. mund. p. 6 von dem νοητὸν φῶς, dem Abbilde des Logos, welches παναύγεια genannt ist, sagt.—

standenen Sonnenbilde vergleicht*). — Wenn er ferner das πνεῦμα des Menschen einen τύπον τινα καὶ χαρακτῆρα θείας δυνάμεως nennt und zur Erläuterung des Satzes, daß die vernünftige Seele ein Abbild Gottes ist, von derselben sagt, sie sei οὐσιωθεῖσα καὶ τυπωθεῖσα σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτὴρ ἐστιν ἀΐδιος λόγος, so dürfen wir hieraus schließen, daß er den Logos, ähnlich wie der Vf. unseres Briefes, als χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ betrachtet hat; denn nur unter dieser Voraussetzung wird die Seele dadurch, daß die Züge des Logos ihr gleichsam aufgeprägt werden, ein Abbild Gottes**). —

Was dann das Verhältniß des philonischen Logos zu der Welt betrifft, so nimmt auch er eine Mittlerstellung zwischen dem Geschaffenen und dem Schöpfer ein***). Er war ehe die Welt war. Durch ihn ist die ganze Welt geschaffen worden, indem Gott ihn bei der Schöpfung als ὄργανον oder ἐργαλεῖον gebrauchte†). Ferner ist er das

---

*) Vgl. de som. p. 600: Καθάπερ γὰρ τὴν ἀνθήλιον αὐγὴν ὡς ἥλιον οἱ μὴ δυνάμενοι τὸν ἥλιον αὐτὸν ἰδεῖν ὁρῶσι . . . . οὕτως καὶ τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον ὡς αὐτὸν καταvοοῦσι. Ein ähnlicher Gedanken findet sich in de monarch. I. p. 816. —

**) Vgl. Qd. det. pot. insid. sol. p. 170 mit de plant. Noe p. 217. — Obige Folgerung wäre jedoch nicht berechtigt, wenn der Logos nicht als χαρακτὴρ τῆς σφραγῖδος τοῦ θεοῦ, sondern selbst als σφραγίς bezeichnet wäre, wie aus de profug. p. 452 und de opif. mund. p. 5 zu entnehmen ist. —

***) Vgl. Qu. rer. div. haer. p 509 (μεθόριος στάς).

†) Vgl. de Cherub. p. 129. besonders die Worte: ἴδε τὴν μεγίστην οἰκίαν ἢ πόλιν, τόνδε τὸν κόσμον· εὑρήσεις γὰρ αἴτιον μὲν αὐτοῦ τὸν θεόν, ὑφ' οὗ γέγονεν, ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη, ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, δι' οὗ κατεσκευάσθη, τῆς δὲ κατασκευῆς αἰτίαν τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ. Sacr. leg. Alleg. lib. III. p. 79: ἑρμενεύεται οὖν Βεσελεὴλ ἐν σκιᾷ ὁ θεὸς· σκιὰ θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει. De monarch. II. p. 823: λόγος δέ ἐστιν εἰκὼν θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο. Ferner de migrat. Abrah. p. 389; de confus. lingu. p. 329 und die oben angeführte Stelle sacr. leg. Alleg. lib. I. p. 44. —

Band, welches das Weltall zusammenhält, und die einzelnen Theile desselben nicht auseinanderfallen läßt *). Endlich nennt ihn Philo den πηδαλιοῦχος καὶ κυβερνήτης τοῦ παντός und den ἐξάρχων Gottes; er vergleicht ihn mit einem μεγάλου βασίλεως ὕπαρχος und läßt Gott mit Bezug auf ihn sagen: Τὴν πάντων φύσιν ἱδρυσάμην, τὴν ἀταξίαν καὶ ἀκοσμίαν εἰς τάξιν καὶ κόσμον ἀγαγὼν, καὶ τὸ πᾶν ὑπερείσας, ἵνα στηριχθῇ βεβαίως τῷ κραταιῷ καὶ ὑπάρχῳ μου λόγῳ **). —

Wenn wir mit diesen Sätzen die Christologie unseres Vf's vergleichen, so können wir nicht leugnen, daß diese in Vielem mit der philonischen Logoslehre verwandt ist, und theilweise in sehr auffallender Weise mit ihr übereinstimmt.

Aber damit haben wir noch keineswegs zugegeben, daß die Ansicht, nach welcher unser Vf. die Schriften Philo's gelesen, und die Prädicate, welche er dem Sohne beilegt, aus der philonischen Logoslehre entnommen haben soll, sich als eine begründete rechtfertigen lasse. Uns ist vielmehr ein solcher unmittelbarer Einfluß Philo's auf die Ausbildung der christologischen Anschauungen unseres Vf's von vornherein sehr unwahrscheinlich. Denn müßten wir, wenn er stattgefunden hätte, nicht erwarten, daß in unserem Briefe der vorweltliche Sohn auch mit dem Namen „Logos" bezeichnet würde? oder wenigstens, daß der Vf. auch die präexistente Person Christi als solche „Sohn Gottes" genannt, und sich überhaupt nicht so ausschließlich auf dem historischen Standpunkte gehalten hätte? — Wenn wir aber erst den Sinn der philonischen Ausdrücke und Aussagen

*) De profug. p. 466: ὅ τε γὰρ τοῦ Ὄντος λόγος, δεσμὸς ὢν τῶν ἁπάντων . . . καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει καὶ κωλύει αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι. Vgl. auch de Mose III. p. 673 und qu. rer. div. haer. sit, p. 507. —

**) Vgl. de Cherub. p. 114; de confus. lingu. p. 328: de agricult. p. 195; de somn. I. p. 600. —

genauer prüfen, so stellt sich eine so bedeutende Verschiedenheit zwischen seiner Logoslehre und der Christologie unseres Briefes heraus, daß wir uns nicht bedenken, jeden näheren Zusammenhang zwischen beiden in Abrede zu stellen. — Schon der Sinn, in welchem unser Vf. die Namen „Sohn Gottes" und πρωτότοκος gebraucht, ist ein ganz anderer, als der der entsprechenden philonischen Ausdrücke. Zwar ist die Bemerkung Dähne's *), „daß Philo den Logos nicht als bildende Kraft Gottes dessen Sohn nannte (wie dies im christlichen Sinne der Fall sei), sondern als gebildete Welt" nicht recht begründet **); man kann nur sagen, daß der Logos, sofern er mit dem κόσμος νοητός identisch ist, am häufigsten „Sohn Gottes" genannt wird ***). Aber jene Bemerkung gibt uns wenigstens einen richtigen Fingerzeig. Nach dem Hebrbriefe ist nämlich der Sohn wesentlich von der Welt geschieden; sein Verhältniß zu Gott ist ein ganz einzigartiges; und gerade dies einzigartige Verhältniß zu Gott, durch welches er vor allen Creaturen und namentlich auch vor den Engeln ausgezeichnet ist, wird durch die Namen „Sohn" und πρωτότοκος bezeichnet. Dagegen steht der philonische Logos nicht in einem solchen einzigartigen Verhältnisse zu Gott; er ist nur der älteste, der Zeit und dem Range nach erste Sohn Gottes; denn die sichtbare Welt, der κόσμος αἰσθητός ist der νεώτερος υἱὸς θεοῦ, der μόνος καὶ ἀγαπητὸς αἰσθητὸς υἱός und auch der υἱός schlechtweg †). Gott heißt in wesentlich gleichem Sinne „Vater der Welt," „Vater aller Dinge," „Vater des Seienden"

---

*) G. d. j. al. R. Ph. I. S. 252, Anm. 244. —

**) Vgl. z. B. Philo de confus. lingu. p. 329, wo von dem πρεσβύτατος υἱός gesagt ist, er habe dem Vater alsbald nachgeahmt und auf die παραδείγματα ἀρχέτυπα hinblickend, die εἴδη gebildet. —

***) Vgl. z. B. Qu. deus sit immut. p. 298. —

†) Vgl. Qu. deus sit immut. p. 298; de ebriet. p. 244; de monarch. I. p. 816; II. p. 825. —

u. dgl., in welchem er Vater des Logos ist*); ja wie Gott der Vater und die σοφία oder ἐπιστήμη θεοῦ die Mutter des Weltalls ist**), so sind sie auch Vater und Mutter des λόγος θεῖος***). — Auch das, daß der Name ὁ ἄγγελος πρεσβύτατος und ἀρχάγγελος πολυώνυμος als gleichbedeutend mit πρωτόγονος λόγος vorkommt†), ist ein Beweis dafür, daß der letztere und die ihm entsprechenden Namen kein einzigartiges Verhältniß des Logos zu Gott bezeichnen. Werden doch auch die Engel oft geradezu λόγοι oder λόγοι θεῖοι (auch θεοί) genannt. Der philonische Logos ist also von ihnen nicht wesentlich verschieden. Und da möchten wir denn beiläufig auch die Frage zur näheren Erwägung empfehlen, ob wohl unser Vf., wenn er in seinen christologischen Anschauungen wirklich von Philo abhängig wäre, die unvergleichliche Erhabenheit des Sohnes über die Engel so nachdrücklich hätte geltend machen können? — Auch müssen wir noch auf die nicht unwichtige Thatsache aufmerksam machen, daß unser Vf. — abgesehen von dem gewiß nicht aus Philo entnommenen Namen υἱὸς τοῦ θεοῦ — keinen der oben angeführten, philonischen Ausdrücke, wohl aber den bei Philo nicht vorkommenden††) Ausdruck πρωτότοκος gebraucht†††). —

---

*) Vgl. z. B. de confus. lingu. p. 329; und die drei zuletzt angeführten Stellen. —

**) Vgl. de ebriet. p. 244; qd. det. pot. insid. sol. p. 165. 176.

***) De profug. p. 466: (λόγος θεῖος) γονέων ἀφθάρτων καὶ καθαρωτάτων ἔλαχεν, πατρὸς μὲν θεοῦ, ὃς καὶ τῶν συμπάντων ἐστὶ πατήρ, μητρὸς δὲ σοφίας, δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν. —

†) Vgl. de confus. lingu. p. 341.

††) Darum ist auch die Bemerkung Carpzov's (S. 33) in Philo de agricult. p. 195 habe man statt πρωτόγονος: πρωτότοκος zu lesen, sicher unrichtig. —

†††) Vgl. zu dieser ganzen Erörterung Arm. Gust. Hoelemann: de evangelii joannei introitu introitus Geneseos augustiore effigie, S. 35 f. —

Aehnlich wie mit dem Namen πρωτόγονος υἱός verhält es sich nun auch mit dem von Philo nicht einmal unmittelbar dem Logos beigelegten Prädicate ἀπαύγασμα τῆς μακαρίας φύσεως und mit der Vorstellung, daß er das Gepräge des göttlichen Wesens an sich trage. Denn auch damit ist im Sinne Philo's von dem Logos nicht etwas ihn von der Kreatur Unterscheidendes ausgesagt; vielmehr ist ja in den betreffenden Stellen zunächst von dem menschlichen πνεῦμα und der menschlichen ψυχὴ λογικὴ die Rede. Auch hier ist also ein großer Unterschied zwischen dem Sinne der philonischen und dem der entsprechenden Ausdrücke unseres Vf's. —

Wenn nach unseren obigen Bemerkungen der philonische Logos nicht so wie der Sohn des Hebrbriefes von der Welt geschieden und unterschieden ist, so muß auch die Mittlerstellung zwischen Gott und der Welt, welche Philo seinem Logos zuschreibt, eine andere sein, als die, welche der Sohn nach der Lehre unseres Vf's einnimmt. Und dies ist denn auch wirklich der Fall. Der philonische Logos ist nämlich zunächst, noch abgesehen von der Welt, nichts Anderes als die göttliche Vernunft. Als nun Gott die sichtbare Welt erschaffen wollte, formte er zuerst den κόσμος νοητὸς oder τὸν ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμον, um nach diesem ἀρχέτυπον παράδειγμα den κόσμος αἰσθητός zu bilden. Jener hat aber seinen Ort nirgends anders als in dem θεῖος λόγος, in der göttlichen Vernunft, wie die νοητὴ πόλις, welche ein Baumeister entwirft, bevor er eine Stadt baut, nicht ausser ihm sondern nur in seiner Seele vorhanden ist. Der νοητὸς κόσμος ist also in dem Logos enthalten; oder vielmehr er ist im Grunde nichts Anderes als θεοῦ λόγος ἤδη κοσμοποιοῦντος; denn die Vernunft des Weltschöpfers ist, sobald sie concret gedacht wird, mit der Ideenwelt identisch, und kann darum auch selbst als das ἀρχέτυπον παράδειγμα betrachtet werden. Bei der Weltschöpfung nun zieht der Logos, sofern er nämlich mit der Ideenwelt identisch ist, die Welt wie ein Kleid an, indem er sich, wie sich die einzelne Seele mit dem Körper und die διάνοια des Weisen mit den

Tugenden bekleidet, mit den vier Elementen und dem, was (durch seine eigene scheidende und besondernde Wirksamkeit; vgl. §. 27) aus diesen entstanden ist, umhüllt. So gestaltet, erfüllt, durchdringt und verbindet er Alles *). —

Der philonische Logos war also ehe die Welt war, weil natürlich die Ideenwelt oder die dieselbe in sich tragende göttliche Vernunft vor der sichtbaren Welt vorhanden sein mußte; er war das *ὄργανον*, durch welches Gott die Welt geschaffen hat, weil Gott mittelst der, durch und durch mit *ασωμάτοις δυνάμεσιν* erfüllten Ideenwelt **) aus der noch gestalts- und eigenschaftslosen Substanz oder aus den vier Elementen die sichtbare Welt geschaffen hat; als der geordnete Inbegriff der Schöpfungsgedanken Gottes, die aber eben als göttliche Gedanken auch wirksame *δυνάμεις* sind, hält er die einzelnen Theile der Welt zusammen; und als solcher ist er endlich auch der *κυβερνήτης τοῦ παντός*. — Wie ganz anders ist doch die Mittlerstellung, welche nach unserem Briefe der Sohn zwischen Gott und der Welt einnimmt! Hier ist es eine Person, durch welche die Weltschöpfung und -erhaltung vermittelt, und der die Weltherr-

---

*) Vgl. **Philo de opif. mund. p. 3. p. 4:** *Καθάπερ οὖν ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις τὴν χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ᾽ ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ᾽ ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα.* **P. 5:** *Εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον, ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος ...... Δῆλον δὲ ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγὶς, ὃν φάμεν εἶναι κόσμον νοητὸν, αὐτὸς ἂν εἴη τὸ ἀρχέτυπον παράδειγμα, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ θεοῦ λόγος.* **P. 7:** *ὁ μὲν οὖν ἀσώματος κόσμος ἤδη πέρας εἶχεν, ἱδρυθεὶς ἐν τῷ θείῳ λόγῳ.* **De profug. p. 466:** *Ἐνδύεται δ᾽ ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ Ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον· γῆν γὰρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ τὰ ἐκ τούτων ἐπαμπίσχεται· ἡ δ᾽ ἐπὶ μέρους ψυχὴ τὸ σῶμα· ἡ δὲ τοῦ σοφοῦ διάνοια τὰς ἀρετάς.* Vgl. auch die bald folgenden Worte, welche wir schon früher angeführt haben. —

**) Vgl. de somn. p. 574.

schaft übertragen ist, eine Person, welche nicht in der Welt ist, dieselbe nicht wie ein Gewand anzieht, sondern außer ihr stehend, und über sie hoch erhaben, sie trägt durch ihr göttliches Machtwort. Von dem Gedanken, daß der Sohn die Ideenwelt in sich getragen habe, findet sich in unserem Briefe keine Spur, wie denn auch die Unterscheidung eines *κόσμος νοητός* und *κόσμος αἰσθητός* völlig außerhalb des Gesichtskreises unseres Vf's liegt. —

Wie mag man doch bei einer so tiefgreifenden Verschiedenheit zwischen der philonischen Logoslehre und der Christologie unseres Vf's davon reden, daß dieser seine Characteristik des Sohnes von Philo entlehnt, oder daß die philonische Logoslehre einen Einfluß auf die Ausbildung seiner christologischen Anschauungen geübt habe?! — Man wird uns entgegen halten: trotz aller Verschiedenheit bleibt doch immer noch eine auffallende und nicht zu leugnende Verwandtschaft in der beiderseitigen Auffassung des Verhältnisses des Logos (beziehungsweise des Sohnes) zu Gott und zu der Welt. — Wir sind auch weit davon entfernt, diese schon oben zugestandene Verwandtschaft jetzt wieder in Abrede stellen zu wollen. Aber man baue doch nicht zu viel auf dieselbe! Die Christologie unseres Vf's hat mit der philonischen Logoslehre Nichts gemein, was nicht als Gemeingut des ganzen jüdischen Alexandrinismus anzusehen ist. Wir erinnern daran, daß auch die Essäer *περὶ ὑπάρξεως θεοῦ καὶ τῆς τοῦ Παντὸς γενέσεως* philosophirten, und zwar *ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει* *); werden nicht auch sie von einem Unterschied in dem göttlichen Wesen gewußt, und das Verhältniß des Logos oder der Weisheit zu Gott und zu der Welt in ähnlicher Weise aufgefaßt haben, wie Philo? Besonders aber müssen wir darauf hinweisen, daß die christologischen Aussagen unseres Vf's ihrem Inhalte und ihrem Ausdrucke nach noch viel mehr

*) Vgl. **Philo** qd. omn. prob. lib. s. p. 877. —

an **das** erinnern, was wir in dem alexandrinischen Buche „die Weisheit Salomonis" von der *σοφία* lesen, als an **das**, was Philo von seinem Logos sagt. Dort lesen wir (Sap. 7, 25 f.) von der Weisheit: *Ἀτμὶς γάρ ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως, καὶ ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής· διὰ τοῦτο οὐδὲν μεμιαμμένον εἰς αὐτὴν παρεμπίπτει. Ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου, καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας, καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ.* Ferner sagt Pseudosalomon von Gott (Sap. 9, 1. 2.): *ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου, καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατεσκεύασας ἄνθρωπον;* er nennt die Weisheit *τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον* (Sap. 9, 4. vgl. 8, 3.), und redet Gott (Sap. 9, 9.) in den Worten an: *Καὶ μετὰ σοῦ ἡ σοφία ἡ εἰδυῖα τὰ ἔργα σου, καὶ παροῦσα ὅτε ἐποίεις τὸν κόσμον.* Warum nimmt man nicht lieber an, daß unser Vf. in bewußter oder unbewußter Reminiscenz an solche Schilderungen der *σοφία* seine Characteristik des Sohnes niedergeschrieben habe, besonders da er, wie die Beziehungen auf die Bücher der Makkabäer in Hebr. 11 beweisen, mit den alttest. Apokryphen wohlbekannt war, während seine Bekanntschaft mit den philonischen Schriften äußerst zweifelhaft ist? —

Aber es waren ja nicht einmal blos die alexandrinischen Juden, welche Derartiges von der Weisheit aussagten. Schon in dem canonischen Buche der Sprüche findet sich bekanntlich eine ähnliche Schilderung derselben. Da las unser Vf. in seiner LXX (Prov. 8, 22 ff.): *Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με· ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι ...... γεννᾷ με ..... Ἡνίκα ἡτοίμαζε τὸν οὐρανόν, συμπαρήμην αὐτῷ ..... καὶ ὡς ἰσχυρὰ ἐποίει τὰ θεμέλια τῆς γῆς, ἤμην παρ' αὐτῷ ἁρμόζουσα· ἐγὼ ἤμην ᾗ προσέχαιρεν, καθ' ἡμέραν δὲ εὐφραινόμην ἐν προσώπῳ αὐτοῦ ἐν παντὶ καιρῷ* u. s. w. — Und in dem palästinensischen Buche des Jesus Sirach wird von der Weisheit gesagt: *Προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία, καὶ σύνεσις φρονήσεως ἐξ αἰῶνος* (1, 4.); und

dieselbe rühmt sich: *Ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον, καὶ ὡς ὁμίχλη κατεκάλυψα γῆν· ἐγὼ ἐν ὑψηλοῖς κατεσκήνωσα, καὶ ὁ θρόνος μου ἐν στύλῳ νεφέλης· γῦρον οὐρανοῦ ἐκύκλωσα μόνη, καὶ ἐν βάθει ἀβύσσων περιεπάτησα ..... πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέ με, καὶ ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπω* (24, 3—6. 9.). — Endlich steht ja auch das מֵימְרָא דַיְיָ der palästinensisch-jüdischen Theologie ebensowohl in einem ähnlichen Verhältnisse zu Gott, wie der Sohn des Hebrbriefes, als dies hinsichtlich der *σοφία* oder des philonischen Logos der Fall ist; ja das מֵימְרָא wird — wie wir gesehen haben (§. 49) — sogar auch mit einem dem Prädicate des Sohnes *ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ* völlig entsprechenden Ausdrucke bezeichnet. —

Wir bedenken uns nun nicht in solchen nicht nur dem alexandrinischen, sondern auch dem palästinensischen Judenthume angehörigen Lehren mit Delitzsch ein Aufdämmern der neutest. Erkenntniß des dreieinigen Wesens Gottes und eine heilsgeschichtliche Vorbereitung auf das Verständniß der Offenbarung Gottes in Christo anzuerkennen; denn auch wir sind nicht der Ansicht, „daß die durch die Geschichte und das Bewußtsein Israels hindurchgehende Linie göttlicher Vorbereitung auf Christum mit dem letzten canonischen Buche" abgebrochen ist*). Aber wir protestiren auf's Entschiedenste gegen jede Ansicht, welche jene alexandrinischen und palästinensischen Theologumenen irgendwie zur Quelle der neutest. Gotteserkenntniß, insonderheit der Erkenntniß des Verhältnisses des ewigen Sohnes zum Vater machen, oder denselben einen materiellen Einfluß auf die neutest. Christologie zuschreiben will. Denn diese hat ihrem ganzen Inhalte nach in der Offenbarung Gottes in Christo, namentlich in dem Selbstzeugnisse Christi ihre alleinige Quelle. Jene durch mancherlei Irrthümer getrübten vorchristlichen Erkenntnisse sind der neutest. Offenbarung nur voran-

---

*) Vgl. Delitzsch, S. 8 f. —

Riehm, Edua. Carl Aug.

Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes dargestellt und mit verwandten Lehrbegriffen verglichen

Bd.: 1

1858